Martin Heidegger



MEDITACIÓN

Traducción **Dina V. Picotti C.**

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

Editorial Biblos

Colección
El camino hacia el *Otro pensar*

Dirigida por Rogelio Fernández Couto

MEDITACIÓN

Edición original de las *Obras completas (Gesamtausgabe)*,
Sección III: Tratados no publicados y Conferencias,
Tomo 66: *Besinnung*;
editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann;
Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1989.

Martin Heidegger

MEDITACIÓN

Traducción: **Dina V. Picotti C.**

**Biblioteca Internacional
Martin Heidegger**

Editorial Biblos

Heidegger, Martin
Meditación. - 1a. ed. - Buenos Aires: Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2006.
364 pp.; 23x16 cm.
Traducido por: Dina V. Picotti C.

ISBN 950-786-518-7

1. Filosofía moderna occidental. I. Picotti C., Dina V., trad.
CDD 190

Título del original alemán: *Besinnung*

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*, sobre una idea de *Michelle Kenigstein*
Armado: *Hernán Díaz*
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

Uriburu 1345, 1° piso, Buenos Aires
fcpa@fibertel.com.ar

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición de 1.000 ejemplares
se terminó de imprimir en Indugraf S.A.,
Sánchez de Loria 2251, Buenos Aires,
República Argentina,
en abril de 2006.

ADVERTENCIA DE LA TRADUCTORA

Después de la versión castellana de *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, no sin razón considerada la segunda gran obra de Martin Heidegger tras *Ser y tiempo*, por la importancia que reviste para la comprensión del pensamiento del autor, alcazaba también gran significado ofrecer a continuación la traducción de *Besinnung (Meditación)*, por pertenecer estrechamente al contexto de aquél.

De modo semejante nos hemos encontrado con una tarea extensa y difícil, ante la singularidad del lenguaje y la densidad y esquematicidad del estilo. Como advirtiéramos en *Aportes*, se ha intentado sobre todo ser fiel, correspondiendo con esfuerzo de comprensión y respeto por el estilo del autor. Es así como se han guardado las repeticiones de términos o giros, los recursos del lenguaje tanto gráficos como conceptuales y el carácter sucinto o abreviado de sus enunciados, insertando apenas en alguna ocasión una palabra, cuando era necesario para la inteligibilidad del texto e indicándolo entre corchetes o en notas a pie de página, lo cual ha regido también para los casos de neologismos y de familias de palabras, de difícil correspondencia en castellano, indicando el contexto de sentido que desplegaban. Se ha hecho asimismo referencia a las versiones castellanas existentes de obras citadas, que se presenta al final.

Se ha procurado siempre una traducción lo más fiel posible a la singularidad de los términos y las expresiones y a su sentido, prefiriendo sacrificar en la versión castellana la soltura o belleza del estilo. Y fuerza es también seguir confesando que esta tarea ha sido del mismo modo animada por la gran atracción que suscita el pensamiento del autor a través de la maestría y clarividencia de su diálogo con la tradición metafísica y con las exigencias de nuestros tiempos.

ÍNDICE

I. Introducción

II. El salto previo a la singularidad del Ser *[Seyn]*

III. La filosofía
(Automeditación: confrontación histórica;
el pensar según la historia del ser *[Seyn]* - la Metafísica)

IV. Acerca del proyecto del Ser *[Seyn]*
(Palabras esenciantes) (La sentencia según la historia del ser *[Seyn]*)

V. VERDAD Y SABER

VI. EL SER *[SEYN]*
(A-bismo)

VII. EL SER *[SEYN]* Y EL HOMBRE

XXVII. EL PENSAR SEGÚN LA HISTORIA DEL SER *[SEYN]* Y LA PREGUNTA POR EL SER

XXVIII. EL CONCEPTO DE LA METAFÍSICA SEGÚN LA HISTORIA DEL SER *[SEYN]*

I. INTRODUCCIÓN

1. Sentencia previa de Periando y Esquilo 3

μελέτα τὸ πᾶν

Periando[1]

Preocúpate por el ente en totalidad.

ἅπαντ᾽ ἐπαχθῆ πλὴν θεοῖσι κοιρανεῖν.

Esquilo, *Prometheus* v. 49[2]

Acaso todo pesa, únicamente no sobre los dioses el dominio.

1. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griego y alemán, W. Kranz (ed.), t. I, Berlín, 5ª ed. 1934, cap. 10, "Die Sieben Weisen".

2. *Æschyli Tragœdiæ*. Recensuit G. Hermannus, editio altera, tomus primus, Berolini, 1859.

4 ## 2. *El otro pensar*

Toma la última ascua de bendición
tan sólo del oscuro hogar del ser *[Seyn]*,*
que ella encienda la réplica:
deidad-humanidad en uno.

Arroja la indigencia del audaz claro
entre mundo y tierra como canto
de todas las cosas para erigir
felices gracias con derecho y rango.

Abriga en la palabra la calma noticia
de un salto sobre lo grande y pequeño,
y pierde los vacíos hallazgos
de repentina apariencia en el camino al ser.

Verano de 1938

* Indicamos *[Seyn]* cada vez que el autor se refiere con esta grafía al ser como acaecer. [N. de la T.]

3. El salto 5

Toma, arroja y abriga
y el salto sea
desde el más amplio recuerdo
hacia un infundado circuito:

Lleva ante ti
lo uno, ¿quién?
¿Quién es el hombre?

Di sin cesar
lo uno, ¿qué?
¿Qué es el ser *[Seyn]*?

No desdeñes nunca
lo uno, ¿cómo?
¿Cómo es su alianza?

Hombre, verdad, ser *[Seyn]*
replican desde el ascenso
su esencia para el rehuso,
en el que se prestan.

6 *4. Los custodios*

La tormenta subterránea retumba,
inaudible para todos los muchos, lejos
en ámbitos trasmundanos
golpe lejano del ser *[Seyn]*.

Mundo y tierra desde hace tiempo mezclados,
alterados en su ley de contienda
sustraen a las cosas toda decisión.
El número se arrebata en la vacía cantidad,
ya no administra lazo e imagen.
Como "siendo" rige lo que "vive",
pero "vivir", sólo vive aún de pregonar
una suposición ruidosa,
que ya a la próxima retrasa.

Sin embargo, ellos velan
los secretos custodios
de insurgida transformación:
golpe lejano del ser *[Seyn]*
entre turbio hacer y haceduría.*

* Traducimos 'Gemächte' por haceduría. [N. de la T.]

5. El saber 7

Pero nosotros sabemos el comienzo,
el otro, lo sabemos preguntando
estamos en el salto previo
a todo sí y no.
Sabedores nunca *somos* en verdad
sino entes en el saber,
preguntando más allá de nosotros
por el claro del ser *[Seyn]*.
Pero suya es la decisión,
si, destruyendo poder
e impotencia, llama a contienda
al mundo hacia la tierra,
lleva el dios a la indigencia
y acaece la amplísima calma
al hombre hacia el ser-ahí.

8 *6. La palabra*

Nada, nadie, nunca
ante cada algo, a todo luego y allí
se eleva la palabra
desde el abismo, que prestó,
lo que a todo fundamento
malogra,
dado que sólo la alianza
con lo dicho
a cada cosa arma en cosa
y dispersa, confusos,
a los perseguidos sentidos.

6a. No conocemos metas... 9

No conocemos metas
y sólo somos un camino.

No necesitamos a muchos,
A quienes desde hace tiempo ya devoró

el afán de hacedurías
que uno tan sólo trajera

el corazón para la voz
de la calma en el ser *[Seyn]*,

equilibre lo salvaje
en el cofre fundacional,

es nuestro ánimo.

10 *6b. Ser-ahí*

Que ser-ahí sea decir el ser *[Seyn]*,
sacar de él
la indigencia
en la amplitud de un alzar la vista demandante.

Que ser-ahí sea recoger el ser *[Seyn]*
en despierto oído
para aquel
que calma escogió por obra.

Que ser-ahí sea cantar el ser *[Seyn]*,
desde lejana canción
llevarle a casa,
lo que como poder largamente eludió su esencia.

7. ΑΛΗΘΕΙΑ 11

'Αρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς
ὤνασσ' 'Αλά-
θεια, μὴ πταίσῃς ἐμὰν
σύνθεσιν τραχεῖ ποτὶ ψεύ-
δει...

Píndaro, frag. n. 205 (Schroeder)[3]

Comienzo de un servir para la grandeza,
señora, divina, des-
ocultación, que no derribes mi
instancia en ti a través de salvaje-duro (rudo) tras-
torno...

*

En libre interpretación pensante:

La verdad (claro) del ser *[Seyn]* es el
ser *[Seyn]* del extravío –
El error* (así como reino) tan sólo en este
sitio permitido. ¿Pero cómo trastorno?
El claro es el a-bismo como indigencia de fundación.

3. *Pindari Carmina cum Fragmentis Selectis*, iterum edidit O. Schroeder. In ædibus B.G. Teubneri Lipsiæ, 1914.

* En el texto original *Irr-tum*, error, indica, por separación del sufijo, el parentesco con el anterior *Irre*, extravío. Nótese a continuación en *Reich-tum*, reino, cómo la separación del sufijo lo relaciona con el término anterior, indicando posición. [N. de la T.]

12 Del claro del ser asciende la inicialidad de un singular en el ente, que extraño a la comparación ya ha sobrevivido a toda "eternidad", que siempre adicionalmente calculamos como vacío permanecer y tomándonos de ello indagamos como infundado consuelo. La inicialidad de un singular es lo grande resguardado desde el ser *[Seyn]* –su comienzo es la libertad– pero su esencia, el dominio como sacrificio del don de la suma indigencia, desde el júbilo de la conservación del trasladar sin violencia al circuito de la cercanía y lejanía del dios.

Este claro del ser *[Seyn]* es al mismo tiempo el ser *[Seyn]* del extravío –el sitio del origen del trastorno, en el que fácilmente seremos derribados y en este caso recaemos sólo en el ente y su exclusiva potencia primera– potente e impotente en el cambio de las cosas y circunstancias nos hace entonces el cálculo de causas (impulsos e inclinaciones, gustos y placeres) para cada cosa y tergiversa todo en lo sólo presente ante la mano y por cada uno poseído, habitual y empleado de modo igualmente fácil.

Lo verdadero acaece sólo en la verdad, de que pertenecemos a su esenciarse, sabemos el peligro de trastorno como enraizado en él, y no admitimos ni tememos lo trastornado y su libre poder, con instancia en el riesgo del ser *[Seyn]*, pertenecientes al único servicio del dios aún no aparecido pero anunciado.

II. EL SALTO PREVIO A LA SINGULARIDAD DEL SER *[SEYN]* *

* *"Acerca de la meditación" (maquinación*-verdad del ser *[Seyn]*). *El acabamiento de la modernidad:* 1. La metafísica de Nietzsche y su despliegue a través de O. Spengler y E. Jünger. 2. El arte y la época (historiografía del arte y "ciencias").

Sólo viniendo de lejos desde el comienzo de la historia "del" ser *[Seyn]*, libre de toda historiografía,* es capaz *el pensar* de preparar la disposición para la fundación de *una decisión* (cf. infra, p. 53) (cf. *Überlegungen* XII, 29),** la versión detallada de la decisión) y sólo esto: si la maquinación del ente predomina sobre el hombre y se suelta hacia la esencia del poder sin barreras, o si el ser *[Seyn]* obsequia la fundación de su verdad como la indigencia desde la cual la *réplica* del dios y del hombre se cruza con la *contienda* de la tierra y el cielo. Tal cruce es la lucha de las luchas: el evento-apropiador, en el que el ente es recién transferido nuevamente a su pertenencia al ser *[Seyn]*. Guerra es sólo la indominada maquinación del ente, paz sólo el aparente apaciguamiento de esa indominabilidad. Pero *lucha* es el contrajuego del obsequio esencial desde la suavidad del orgullo del rehuso. "Lucha" es pensada aquí a partir de la calma del esenciarse. "Lucha" es el nombre demasiado humano para el "evento-apropiador"*** sustraído al hombre. Ser *[Seyn]* es evento-apropiador, evento *resolutivo: re-solución* (cf. infra, p. 81). El pensar es en lo venidero el pensar [*Er-denken*] **** (el decir acaecido-apropiadoramente en la palabra sin imagen) de la disposición a la historia del tránsito (la super-ación de la metafísica).

* Siguiendo la distinción que hace el autor entre 'Historie' y 'Geschichte' traducimos la primera por 'historiografía' y la segunda por 'historia'. [N. de la T.]

** *Überlegungen [Reflexiones] C.*, *Gesamtausgabe*, tomo 96.

*** Traducimos 'Er-eignis' por evento-apropiador en los casos en que el autor separando el prefijo acentúa el sentido de 'eignen', apropiación. [N. de la T.]

**** Traducimos 'Er-denken' simplemente por pensar, aunque en el sentido en que el autor explica al final del texto, en lugar del corriente idear, indicando la palabra del texto original entre corchetes, para que sea distinguida de 'denken', pensar. [N. de la T.]

16 ## *9. La maquinación**
(Violencia, poder, señorío)[a]

Maquinación significa aquí todo lo hacible del ente que se hace y constituye, de modo que tan sólo en ella se determina la entidad del ente abandonado por el ser *[Seyn]* (y la fundación de su verdad). (Hacible está pensado aquí como "despertable" = *alerta* y por ello lo hacible en el sentido de lo *hacedero* **.) La *maquinación* *** es el prepararse para lo hacedero de todo, de modo que está dispuesto lo irresistible del incondicional poner en cuenta de cada cosa. Algo semejante admite el "progreso" sólo al margen, pues éste parece o cree poder superar la destrucción como indicio del "retroceso". Ahora bien, la maquinación dispone al ente como tal en el espacio de juego de continua *aniquilación*, que se le facilita permanentemente. La esencia de la maquinación, siempre aniquiladora y que se despliega ya a través de amenaza de aniquilación, es la violencia. Ésta se desarrolla en el aseguramiento de poder, como la facultad que de inmediato estalla y siempre transformable de sujeción cualquiera y aventajándose y difundiéndose en ello. La violencia soltada en la esencia de la maquinación atribuye respectivamente sólo poder y nunca fundamenta señorío; pues maquinación es el impedimento y finalmente socavación de toda decisión, que se anticipa a todo lo hacible. Mas señorío surge de la capacidad fundante de decisión; el señorío posee no sólo dignidad, es la libre capacidad de la originaria dignifica-
17 ción no de un ente, sino del ser *[Seyn]* mismo. Señorío es la dignidad del ser *[Seyn]* en tanto del ser *[Seyn]*. Todo señorío es inicial y del comienzo. La maquinación exige, en toda clase de enmascaramientos de las variadas violencias, la calculabilidad preabarcable por completo del poder sujetante del ente para la organización disponible; de esta exigencia esencial, pero a la vez oculta, procede la técnica moderna. Ella libera al hombre al impulso de articulación de su esencia masiva, a través de la

* Cf. 65. "Ser *[Seyn]* y poder"; cf. *Palabras fundamentales*. Maquinación y poder.

a. Ser *[Seyn]* (surgimiento-evento).
maquinación
poder
violencia
fuerza
[dos palabras ilegibles] señorío

** El autor relaciona los términos 'Machbarkeit', que traducimos por 'asible', con 'Machsamkeit', que traducimos por 'hacedero', en tanto la partícula 'bar' del primero indica posibilidad y la partícula 'sam' del segundo indica 'calidad de'. [N. de la T.]

*** *Machenschaft*, que traducimos por maquinación, guarda relación en el texto original con la familia de palabras derivadas del verbo raíz 'machen', hacer. [N. de la T.]

cual toda particularización humana es sobrepotenciada, porque tiene que insertarse en lo hacible como subiectum participante (sólo *aparentemente* aún dirigente y conductor). En tanto el hombre se concibe como animal *(viviente)* también en la época de la maquinación, apoderada de su ilimitada violencia, queda para él mismo (como "nosotros" y "yo" de igual manera) sólo aún la "*vivencia*", como esa organización de su conducta y actitud que le concede la *apariencia* de autoafirmación ante el ente, en el circuito de la maquinación. El aumento de la amplitud y rapidez, de la baratura y publicidad del "vivenciar", es el signo de que han caído las últimas barreras para la violencia de la maquinación. La época de acabamiento de la modernidad (cf. 10. "El acabamiento de la modernidad") tiene ya como consecuencia esencial el poder de la técnica sobre el ente y su impotencia con respecto al ser *[Seyn]*, sin poder nunca plantear la técnica como su fundamento. Para esta época ya no bastan las caracterizaciones que se colocan en los títulos "civilización" y "cultura". Ambas pertenecen por cierto a la modernidad; pero a su época transcurrida de preparación. En ambas la esencia de la técnica está todavía retenida y por ello se hace valer sólo como un ámbito particular y en primer lugar como una forma limitada de dominio de las cosas y de la esencia masiva del hombre (cf. 63. "La técnica").

La maquinación como esencia del ente, como el modo en que éste en
tanto tal *es* en general, fuerza al pleno desasimiento de todas las fuerzas 18
capaces de poder y transformadoras de poder hacia el predominio del poder. Conforme a esta esencia fundamental del poder éste se ha continuado ya siempre en una ampliación y elevación, cuya recuperación ya puede valer sólo aún para lo ulterior y únicamente en proceso externo todavía llamativo. Este predominio del poder que transcurre en tal continuación se muestra en diversos fenómenos que, así como son experimentados, recaen en una interpretación con ayuda de la subsistencia tradicional de conceptos metafísicos.

Se habla de lo *"dinámico"* y se mienta, sin determinar la esencia de la fuerza más cercanamente y en general, la autoinundación de un rasgo de fuerza soltado y planteado.

Se nombra lo *"total"* y se piensa en la singularidad de la esencia de poder, el no poder tolerar nada fuera de su esfera de acción, que todavía desee ser aludido como "real".

Se señala lo *"imperial"* y se toca el carácter imperativo del poder, al que resiste el pedir, el tratar o el aguardar una casualidad; pues al propio predominio de sí mismo pertenece necesariamente el imperativo sometimiento de todo lo que tiene que acudir a su circuito de disposición.

Se menciona lo *"racional"* y se toca ese carácter de cálculo en todo lo conforme a imperio, que rodea al círculo cerrado de la distribución y conducción de fuerzas.

Se señala lo *"planetario"* y se quiere decir que las autorizaciones de poder no sólo son cada vez en sí "totales" (referidas a un Estado, un pueblo), sino que sus límites tan sólo se asientan en las fronteras del globo terráqueo habitado y de su circuito de disposición (de la atmósfera y estratos-fera), lo que al mismo tiempo tiene que decir que el planeta en su totalidad es "puesto" como conformación de poder y por ello se hace inevitable el descubrimiento de un adversario planetario.

Sin embargo, todas estas y otras caracterizaciones de la esencia de
19 poder no alcanzan nunca, porque esencialmente no, para reconocer la maquinación como tal, es decir para concebirla según la historia del ser *[Seyn]* como una forma de señorío del ser *[Seyn]* que se rehúsa y de su verdad no fundada; pues tal concebir se efectúa sólo en un decidir, tan sólo a través del cual la maquinación como tal, por una parte y con ello en general, llega a estar en su desoculta esencia. Toda esencia de poder y esencia detentadora de poder es sin embargo en sí un apartarse ante tales decisiones, cuya singularidad esencial queda por ello justamente oculta al poder, porque su carácter imperativo ocupa el primer plano, mas el mando presenta, por cierto, al menos la transmisión y conformación de una decisionalidad. Desde luego no toda decisionalidad surge de una decisión; dado el caso, la decisión entonces no requiere ser esencial, del tipo que en ella la esencia del ser *[Seyn]* mismo sea puesta en juego. (Por ello todos los dirigentes se sirven de buena gana de la "juventud" conforme a ellos, porque aporta la ignorancia requerida, que garantiza esa falta de respeto e incapacidad de veneración, que es necesario para llevar a cabo la planeada destrucción en la apariencia de la nueva marcha y apartándose de todas las decisiones.)

De la experiencia e interpretación sólo de primer plano de la maquinación, en el sentido de las mencionadas caracterizaciones, se origina una actitud que cree, a través de un simple consentimiento al predominio del poder liberado en el aumento de violencia, alcanzar y reconocer lo que "es". Se interpreta esa toma de lo "real" como "heroísmo". Pero lo así nombrado lleva consigo todos los signos de la "capitulación" frente a lo presente ante la mano como tal, ante el ente maquinadoramente determinado, es decir, abandonado a sí mismo por el ser. Donde se toma sólo lo indispensable, no se experimenta antes ya por ello lo necesario. Este sólo puede ser, sin embargo, experimentado desde el saber de una *indigencia* que reina sobre todo el ente, que afecta a la entidad en esencia. El "realismo heroico", aparentemente la forma más elevada del sa-
20 ber de y de la actitud con respecto al ente, lleva sólo al más oculto tipo de apartamiento ante el ser; es un sello expreso del olvido del ser; esto sin embargo bajo una ventaja de la mirada más aguda para lo que "es"; y con ello demuestra públicamente su adecuación al tiempo, en la época del comienzo del acabamiento de la modernidad.

Por cierto, todos los intentos de una interpretación según la "concepción de mundo" del irreconocible enredo en la oculta historia de la época, quedan siempre en la superficie y resultan un infructuoso suplemento, es decir, un suplemento que no prepara ningún origen de decisiones. Para la meditación es, por el contrario, esencial el saber creciente acerca de la esencia del poder y de lo que es esencialmente eficaz en el propio predominio del poder.

El propio predominio, que distingue todo poder, trae tras de sí respectivamente un grado y una amplitud alcanzados de poder (el aniquilamiento perteneciente al poder como forma previa de la devastación esencial de su incondicionalidad); sólo que este abandonarse-a-sí-mismo en cuanto a la respectiva fase de poder incluye y ejerce el egoísmo, perteneciente al poder, de la anquilosis incondicional en sí mismo. Por ello también otorga tal esencia de poder, en cierto modo preenviada por la maquinación, sólo el esenciarse de ese ser, que es apto para cargar metafísicamente al hombre como "subiectum" y confirmarlo continuamente ante sí mismo en su "derecho"; pues allí donde el poder se excede en la violencia se acumulan las apelaciones al "derecho"[b], palabra que sólo denomina lo que tiene que ser puesto en el propio predominio, anticipándose como exigencia de ampliación de poder y efecto de violencia.

La propia búsqueda de todo despliegue de poder de siempre nuevos y apropiados adversarios conduce por último, en razón de la incondicionalidad del poder, a la fase extrema de devastación del círculo de poder sometido, sin límites. Con la fase de devastación, que en apariencia pa- 21
rece más importunamente siempre aún como construcción, rendimiento, energía, "puesta en juego", y entendido conforme a violencia, también *"es"*, se alcanza sin embargo un "punto" en el que la destrucción se ha vuelto imposible. Destrucción significa aquí: llevar a cabo una definitiva perturbación de lo vigente desde una ya realizada decisión de otro comienzo. Pero devastación es el socavamiento de toda posibilidad de comienzo, en razón del pleno enceguecimiento a través del egoísmo vuelto incondicional en desmesura, que tiene que conceder como su inatacable adversario a la meditación, en la forma en que la violencia hace concesiones, repudiando lo concedido en la supuesta vanidad de lo "ridículo" y débil. Pero aun esta autosalvación de la esencia de poder es una consecuencia esencial de la maquinación, en la que todo ente y sobre todo el "subiectum" es abandonado a la carencia de fundamento de verdad del ser *[Seyn]* olvidado.

El predominio de la maquinación se muestra del modo más agudo

b. Lo que aquí todavía significa justificación del poder.

donde se apodera también del pensar y organiza maquinadoramente el pensar de la entidad del ente, de modo que el ser mismo es convertido en lo que se hace a sí mismo: organiza y erige. Condición previa de ello es, en primer lugar, la interpretación del ser como "objetividad" *[Objektivität]* del "objeto" *[Objekt]*, como "objetividad efectiva" *[Gegenständlichkeit]* del objeto efectivo *[Gegenstand]*. * La "objetividad efectiva" *[Gegenständlichkeit]* es "con-stituida" y esta "constitución" por su parte es reubicada en una auto-constitución del "sujeto", es decir del "pensar". De este modo el "ser" es concebido "constitutivamente" como "devenir"; pero puesto que la forma del "devenir" es el "tiempo", resulta en este camino maquinador de interpretación del ser una evidente conexión entre "ser" y "tiempo" – caminos del pensar, que *nada común* pueden tener con lo que bajo el título "Ser y tiempo" es interrogado inicialmente, pero también caminos que nada pueden sospechar de aquello que los ha predominado: del ser como maquinación, que fuerza a que también aun el
22 pensar de su esencia sea de su tipo, lo que tiene por consecuencia un estado que niega a este pensar, es decir a la metafísica, la posibilidad de dar alguna vez con la verdad del ser *[Seyn]* aun sólo como algo preguntable.

No menos carece el pensar enraizado en la metafísica, sin embargo aparentemente en sí "natural" y habitual, de toda posibilidad de pensar hacia fuera a la pregunta por el ser, porque en una medida aun más grosera hace a la maquinación familiar en el ente. En el campo sin barreras de la maquinación, en medio del procurar diario, se difunden sólo "objetivo" y "medio" como poderes estructurales; esto de tal modo que todos los objetivos y lo que pretendidamente es re-presentado como tal se nivelan a medios. Los medios, en verdad, encuentran en lo procedimental de la mediación su única ley. Median sólo la mediación como tal, la pura autorización del poder, el cual se enreda a sí mismo en la figura de la mera autorización. Metas se hacen superfluas bajo la presión de eficiencia del puro proceso de autorización de poder.

La lucha entre réplica y contienda es el aclarante acaecer-apropiador, en el que el dios ensombrece a la tierra en su cierre y el hombre produce el mundo, desde el que el mundo aguarda al dios y la tierra acoge al hombre. Este claro libera todo esenciarse de lo acaecido al a-bismo del evento-apropiador. Pero éste –el pensar nombra en él al ser *[Seyn]*– no reina sobre lo acaecido como un más allá, ni abarca como el vacío indeterminado sólo al todo del ente, sino es el entretanto, que an-

* En los casos en que Heidegger distingue 'Objektivität' de 'Gegenständlichkeit', traducimos el primer término por 'objetividad' y el segundo por 'objetividad efectiva', indicándolos entre corchetes. [N de la T.]

tes desplegado en las extensiones de lo que se extasía (del espacio-de juego-temporal), tiene que ser fundado por el "hombre" como el ahí, en cuya fundación tan sólo el hombre encuentra su otra esencia, de la que le surgen competencia y derecho: el *ser*-ahí.

El ser-ahí es la asunción de la indigencia de una fundación de la verdad del ser *[Seyn]*, es un comienzo de la historia sin historiografía. Preparar la disposición a tal asunción en la figura de un saber del ser *[Seyn]* se llama meditación en la vía del *pensar*; porque el pensar interroga la verdad del ser *[Seyn]* en el decir sin imagen de la palabra. Pero
la *palabra* es la voz de la lucha entre réplica y contienda, entonada des- 23
de el evento, predisponiendo al claro y acordada* al abismo del ser *[Seyn]*. Conforme con el contrajuego del acaecimiento es cada palabra esencial (cada sentencia) plurisignificativa. Pero tal plurisignificancia no conoce lo discrecional de lo desenfrenado, permanece engastada en el reino de la singularidad del ser *[Seyn]*. Porque en la palabra y como palabra el ser *[Seyn]* se esencia, toda "dialéctica" de "proposiciones" y "conceptos" se mueve en lo siempre objetivo e impide todo paso a la meditación.

Pero ésta, procediendo de la superación de la "metafísica", tiene por cierto que rozar por todas partes lo vigente y no puede como "teoría", ni como "sistema", ni aun como "exhortación" y "edificación", anquilosarse en lo acabado de una presentación utilizable. La competencia y rigurosidad de este pensar, frente a todo abuso del opinar y toda dejadez del decir, tienen su arraigo y ramificación en la esencia de la verdad del ser *[Seyn]* que, libre de todo poder de lo eficaz y no forzada a la impotencia de lo sólo representado, tiene que fundarse en el ninguna parte y nunca del ente, hacia el lugar sin sitio y hacia el tiempo libre de horas de la lucha del acaecimiento, en lo que los acaecidos se llamen a su esencia, cuyo llamado esencial del ser *[Seyn]* se dispone como la palabra y determina el pensar "del" ser *[Seyn]* al decir.

La preparación de esa única decisión sólo puede ser realizada en el salto previo a su decisionalidad adecuada, que –historiográficamente calculada– no es aún "real", visible, eficaz, no obstante ha asumido la historia del otro comienzo como historia del esenciarse de la verdad del ser *[Seyn]*.

Por ello, esa decisión nunca es una crítica historiográfica, que debiera permanecer cada vez en su época. La decisión se prepara como medi-

* Heidegger emplea –como en muchos otros casos– una familia de palabras en torno del verbo raíz 'stimmen', que traducimos por 'disponer', para desplegar un contexto de sentido desde esta base y en sus diferentes matices: 'Stimme', voz; 'angestimmt', entonada; 'durchstimmend', predisponiendo; 'abgestimmt', acordada. [N. de la T.]

tación sobre la esencia de la época, que consiste en el *acabamiento de la modernidad*. Este acabamiento es el pasaje del o bien al o bien del otro
24 comienzo. La preparación de la decisión se encuentra en tránsito y permanece sin embargo no afectada por el ya-ya de una indecisión. El tránsito es llevado y sostenido claramente a través del saber acerca de la esencia del acabamiento de la época metafísica y a través del único interrogar a la verdad del ser *[Seyn]*, que permanece negado a toda metafísica. La meditación, como la unidad originaria, forzada y retenida por la decisión, de ese saber histórico y de este interrogar, sólo prepara la decisión. Esta misma es no sólo ella misma histórica, sino el fundamento del cambio esencial de la historia liberada de toda historiografía, en el sentido del acaecimiento de esa lucha más allá de las guerras y actos de paz maquinadores. Esa decisión no es apreciada como "acto" de hombres singulares, es el golpe del ser *[Seyn]* mismo, a través del cual la maquinación del ente y el hombre como animal historiográfico son separados del abismo del ser *[Seyn]* y dejados a la propia falta de origen. Por ello preparación de la decisión no significa inicio de esta misma, como si fuera una y *todavía* una posible hacedurìa del hombre. Sólo es preparado el espacio-de juego-temporal, en el que tiene que acaecer históricamente el cambio *esencial* (no una mera crianza más elevada o diferente) del animal rationale. Para esta preparación la meditación pensante tiene que saberse también sólo como *una* acción, tal vez la más ampliamente prepensante y por ello incluirse a sí misma en la más aguda meditación como automeditación *inicial* de la filosofía. Mas la sentencia pensante no puede devenir la verdadera palabra esencial –ésta requiere al poeta, que tiene que crecer del tronco cuyo género Hölderlin ha fundado ("Como en un día de fiesta").

Pero la meditación pensante sobre todo debe concebir la esencia del acabamiento de la modernidad y dejar detrás de sí todo pensar que tenga que permanecer tributario de la metafísica incluso donde aparentemente la niega, a partir de la opinión de haberse hecho señor de ella a través de un no preguntar más. Pero la "metafísica" –y ello dice aquí
25 siempre: el señorío infundado en su verdad del ser determinado a partir del pensar como representar– es superada sólo a través de un preguntar más inicial de su pregunta más propia y repuesta con ello en su plena necesidad histórica.

Preguntar más inicialmente significa por una parte: elevar lo que quedó esencialmente impreguntado (la verdad del ser *[Seyn]*, no del ente) como ser *[Seyn]* de la verdad a lo más cuestionable; preguntar más inicialmente significa por otra: saltar a la hasta ahora oculta historia del ser *[Seyn]* y con ello concebir la historia misma en totalidad más esencialmente que todo tipo de historiografía. Por ello la meditación requiere un saber de la esencia "de su" época, es decir, de esa época que ya ha

abandonado y que tiene que abandonar en el instante en que comienza su acabamiento (cf. 10. "El acabamiento de la modernidad").

Cf. el in-terrogar a la verdad del ser *[Seyn]*, que hasta como pregunta nunca conduce a una respuesta, sino sólo *se* entrega a la voz de la calma –a la respuesta que se dispone a partir del ser *[Seyn]*– como su esenciarse.

*10. El acabamiento de la modernidad**

El acabamiento de la modernidad es al mismo tiempo el acabamiento de la historia metafísica –llevada por la metafísica inexpresa y expresa– de Occidente. Con más precisión: el acabamiento de la metafísica determina y lleva el comienzo del acabamiento de la modernidad.

Acabamiento quiere decir aquí el ilimitado y por ello no enredado apoderamiento simple de la esencia de la época. Por ello el acabamiento no es el mero agregado de un período todavía faltante y por ello tampoco 26
el transcurso de lo en el fondo ya conocido. El acabamiento trae más bien lo *extraño* último y sumo en medio de la época, que no cesa con él, sino *inicia* el señorío esencial. El acabamiento de la época metafísica eleva el ser en el sentido de la maquinación a un tal "señorío", que en éste el ser en verdad es olvidado y no obstante el ente de tal esencia es emprendido como lo único, llevado a la representación y producción incondicionalmente seguras. Tal organizable representatividad y productividad decide sobre lo que es admitido como siendo, desechado como no siendo. Lo hacible del ente que todo lo hace y determina es la maquinación, que predetermina también la esencia de su eficacia y da a la realidad su único sentido. Lo eficaz como tal no es calculado según "objetivos" cortamente metidos de un ente, sino consiste sólo en el modo de obtención de la *maquinación* misma (del ser). La maquinación reina al mismo tiempo como el fundamento no conocido en su esencia y también irreconocible para toda metafísica de la interpretación de lo real como "voluntad de poder". Y su esencia consiste en el necesario y por ello no suspendible predominio de todo poder, predominio que pre-exige para su esencia lo hacible de la maquinación, no acaso tan sólo lo tiene como consecuencia. Planeamiento, cálculo, organización, crianza, exige el ente así llegado a señorío y con ello el sí al "devenir", no con la intención de progreso hacia una meta e "ideal", sino por el mismo devenir; pues esto

* Cf. "Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik", junio de 1938 (versión impresa bajo el título "Die Zeit des Weltbildes"), en *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, tomo 5, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort, 1977, pp. 75-113.

ejerce el predominio, dado que sólo en él todo poder puede mantenerse. Pero el "devenir" es antes exigido en esencia a través de la maquinación misma, *porque* ésta procede de la esencia del ser como presenciarse y estabilidad. Ser es devenir –a través de ello el ser no es negado, por el contrario le es prestada a su esencia inicial (φύσις – ἰδέα – οὐσία), a través de la entidad como maquinación, la realización esencial trazada a través de la ausencia de la fundación de verdad (cf. infra, pp. 87 y ss.,
27 101 y ss.). La aparente primacía del "devenir" sobre el "ser" es sólo la autoautorización de lo hacible para la estabilidad de su incondicional presenciarse, con ello la acabada autorización del devenir al ser. Todo anquilosamiento del pensar en el devenir contra (en supuesta adversidad para con) el ser no sabe lo que piensa y es el signo de un no dominio de la metafísica. La metafísica de Hegel y Nietzsche –en sí correspondientes como izquierda y derecha en medio del acabamiento de la metafísica occidental– realizan esa interpretación del ente como tal en totalidad, que en el interior de la metafísica ya no puede ser peraltada y subfundada, tampoco en lo que constituye el lugar de ambos pensadores: para Hegel la "razón absoluta", para Nietzsche el "cuerpo" – para ambos el animal racional absoluto. El acabamiento de la época metafísica "libera" el ser a la esencia de la maquinación; pero el hombre (el no reconocido custodio de la verdad del ser) se acaba ante todo como depreciador de esa verdad en el modo de un desprecio, al que le tiene por cierto que permanecer desconocido aquello junto a lo cual pasa. El animal racional ha devenido sujeto y ha desarrollado la razón como historiografía, cuya esencia coincide con la de la técnica. El hombre de la modernidad acabada es el animal historiográfico, al que el ente en totalidad aparece como "la vida" y cuyo propio accionar ha elevado a deseable desde su accionamiento como "la vivencia".

Los únicos que se dirigen al acabamiento de la modernidad y se dignan en considerar *despliegues* de la última metafísica occidental –la de Nietzsche– son la metafísica de la historia del cesarismo de *O. Spengler* y la metafísica del "trabajador" de *E. Jünger*. Aquél piensa a partir del hombre como "animal de presa" y ve el acabamiento que acaece y el fin en el señorío de los "césares", para con el que la masa organizada a través de economía, técnica y guerras mundiales se ha vuelto servicial; éste piensa planetariamente la figura del "trabajador" (no económica,
28 no social, no "políticamente"), en la que la humanidad moderna deviene miembro integrante de la "construcción orgánica" del ente en totalidad. No obstante, ambos no pueden ser fijados en los nombres "César" y "trabajador", que en la dirección del gran *singular* y en el sentido de una *especie* buscarían respectivamente captar la esencia del ultra-hombre, es decir del desde ahora animal constatado.

(Pero tales referencias formales a caminos realmente cumplidos del

pensar acortan siempre y dislocan. Sólo quieren decir que aquí es combatida una lucha por posiciones y lugares, la cual despliega su fuerza de desarrollo sólo en la no pública confrontación con ella. Spengler y Jünger piensan de manera radicalmente diferente aunque procediendo de la misma raíz metafísica. El modo en que ellos "influyen" públicamente y son rechazados, es decir empleados y hechos inofensivos, es inesencial y efecto de una psicología historiográfica retrasada. El mero pesimismo de ocaso de Spengler y el mero dinamismo en Jünger son cada vez sólo primeros planos en el circuito de sellamientos no pensantes requeridos públicamente.)

En ambos caminos del despliegue de la metafísica de Nietzsche, el ente en totalidad es pensado maquinadoramente y el hombre determinado como ejecutor de la maquinación desde el esencial entrelace con ella. Por ello el hombre, como masa articulada y miembro singular de tal articulación, es siempre al mismo tiempo el poderoso y el indiferente, el conductor sobre todo y el fundido. Por ello la última palabra que nombra aquello en que se cruzan el ente en totalidad y el hombre se llama "destino". El pensar guerrero mundial, desde la suma voluntad de poder del animal de presa y desde la incondicionalidad del armamento, es respectivamente el signo del acabamiento de la época metafísica. Guerras mundiales como también paces mundiales (en el doble sentido judeo-cristiano) significan actos maquinadores que se corresponden, que en esta época ya no pueden ser medios para cualquier objetivo y meta – 29
pero tampoco ellos mismos objetos y metas, sino incluso aquello en que lo real y ente tiene que acabarse, cuya fuerza y distinción consiste en el olvido del ser (cf. VII. "El ser [Seyn] y el hombre"; cf. 63. "La técnica").

La invocación del "destino" contiene la rendición de armas del olvido del ser del ente ante éste y es al mismo tiempo la vacía victoria del heroísmo vuelto indeciso del hombre como "subiectum". La apelación al "destino" es sólo el reverso de la concepción *historiográfica* de la historia – de su continua "explicación" desde respectivas causas y objetivos entitativos y deseados como tales.

El "sí" al destino es el expediente en la falta de salida de la metafísica, que se agota en todos sus posibles giros e inversiones y con ello se ha enredado enteramente en sí misma. Donde la apelación a un *"dios"* entitativo (el judeo-cristiano y sus variedades racionales de "providencia" y semejantes) es abandonada desde una postura de honradez, donde al mismo tiempo la retirada al *"hombre"* y su magnificencia "creadora" han perdido su encanto, donde sólo aún el accionar del *"mundo"* en su dominabilidad o-frece un arranque y sin embargo no presta, sino al mismo tiempo exige ayudas en el "hombre" y su "afán de vivencia", y en "dios" y sus "consuelos", puesto que dios, mundo, hombre –el ente en totalidad triplemente articulado– yerran sin fundamento como ámbitos de huida

de la metafísica en la infundada verdad del ser *[Seyn]* – un vértigo del hombre entre amenaza y aseguramiento o bien la plena indiferencia.

30 *11. El arte en la época de acabamiento de la modernidad* *

El arte acaba en esta época su esencia metafísica vigente. El signo de ello es la desaparición de la *obra* de arte, aunque no del arte. Éste deviene un modo de acabamiento de la maquinación en el construir a fondo del ente para la disponibilidad incondicionalmente segura de lo organizado. Lo creado se reubica, de otro modo que hasta ahora, completamente en el "ente" –la "naturaleza" y el "mundo" público–; y ello no como un componente sino como una forma esencial de obtención de su maquinación: carreteras, hangares y aeródromos, gigantescos trampolines, centrales eléctricas y embalses, edificios fabriles e instalaciones fortificadas. La "naturaleza" se transforma conforme a estas " instalaciones", se traslada enteramente a éstas y aparece sólo en ellas y retenida en su horizonte; se torna "bella" con estas instalaciones y a través de ellas y a su modo. La belleza permanece aun, también ahora –según el carácter metafísico del arte, que se realiza completamente en el acabamiento– la determinación fundamental. Bello es lo que agrada y tiene que agradar a la esencia de poder del animal de presa hombre; pero detrás de la determinación fundamental se oculta ya su esencia transitoria, en tanto en el desaparecer de la obra a favor de la pura maquinación se cumple una consolidación del pleno abandono del ser del ente. Por ello cae toda posibilidad de buscar aquí, además, un "sentido" de este arte que pudiera reinar aun "detrás" o "sobre" sus "creaciones". El arte se convierte de nuevo –pero no en mera reincidencia sino en el acabamiento– en τέχνη, en la figura por cierto de la técnica e historiografía modernas. Es una organización de la incondicional entrega de lo hacible del ente en la figura de su ajustabilidad a la maquinación, es decir, a su complacencia.

31 Los géneros artísticos vigentes se disuelven y subsisten aún sólo según el título o como distritos ocupacionales apartados, irreales, de "románticos" demasiado tardíos y sin futuro, por ejemplo, la confección de "poemas" y "dramas"; de las correspondientes obras musicales; de "pinturas" y "esculturas". Lo que el arte produce no son *tales* obras, y de ningún modo obras en sentido conforme a la historia del ser *[Seyn]*, que

* Cf. *Überlegungen* VIII, 64 y ss., 89 y ss., en *Überlegungen B.*, en *Gesamtausgabe*, tomo 95.

funden *[stiften]** un claro del ser *[Seyn]*, ser en el cual tan sólo pudiera fundarse *[gründen]* el ente. Las producciones son "instalaciones" (formas de *organización* del ente); "poesías" son "manifestaciones", proclamaciones en el sentido de *pregones* de lo ya ente a lo público normativo, asegurador de todo. Palabra, sonido e imagen son medios de la articulación y movimiento, animación y concentración de las masas, en breve de la organización; "fotografía" y "cine" no pueden ser comparados con las "obras de arte" historiográficamente conocidas, ni ser medidos por ellas, tienen su propia ley de medida en la esencia del "arte" metafísicamente acabada como una organización de lo hacible del ente que todo lo hace y conforma. "Fotografía" como establecimiento público de la conducta social pública –"nueva"–, de la moda, de los gestos, del "vivenciar" de las propias "vivencias". Cursi *[kitschig]* son no los filmes sino lo que ellos como consecuencia de la maquinación del vivenciar tienen para ofrecer y difundir como vivencialmente valioso. Con el desaparecer maquinadoramente necesario de las obras de arte de esencia vigente, la cursilería procedente de su imitación pierde su contrasostén y se vuelve independiente y como tal ya no más experimentable. "Kitsch" no es arte "malo" sino la mejor capacidad, pero de lo vacío y de la inesencia, lo que luego, para asegurarse aún un significado, apela a la propaganda pública de su carácter simbólico.

Pero es inadecuado no sólo el *comparar* historiográfico con lo subsistente, de nuevo historiográficamente conservado, sino en general todo apoyo en los "valores" de lo historiográficamente tradicional. Esto asimismo puede regir sólo como materia de aprendizaje y estímulo para el 32
arte "acabado", en el sentido de un "historicismo" confuso y no comprometido. Que en las "conformaciones artísticas" todo lo precedente hoy sea reencontrado tiene su fundamento no en la carencia de un estilo propio, sino que el estilo propio de la época maquinadora reside justamente en este asumir ya no ligado de todo lo apropiado a la organización de la vida masiva pública, que lo mismo que toda otra comunidad tiene *sus* "individuos" y "personalidades". De allí la creciente "calidad" del "arte industrial", que se encuentra con el tacto seguro, procedente de la primacía de la técnica, de la formación de todo lo instalacional y organizativo. El historicismo ya no es ahora, como su forma precedente en el siglo XIX, un experimentar que se pierde de posibilidades cualesquiera de la historia objetivada sin atadura, sino que está antes sujeto a lo maquinador de todo ente y recibe tan sólo a través de éste su propio

* Aquí 'fundar' traduce a 'stiften' en el sentido de instituir, por lo que es indicado entre corchetes para distinguirlo de 'gründen', también traducible por 'fundar'. [N. de la T.]

acabamiento ya ligado. El "museo" ahora ya no es el lugar del almacenamiento de lo pasado, sino de la exposición convocante, instructiva y con ello vinculante de lo planeado. Esto –en el sentido amplio de la organización de la "tierra"– no es simplemente planeado y llevado a cabo en partes y pasos singulares, en diferentes sitios, sino que conforme a la esencia del planeamiento es previamente planeado desde la totalidad y esto planeado hecho antes y al mismo tiempo accesible y expuesto; manifestación de poder, despliegue de números, de la extensión del largo, del ancho y la altura. La exposición significa: que lo mostrado en lo esencial ya ha sido sujetado.

Las producciones del arte tienen sin excepción el carácter de la *"instalación"*, de un dis-positivo organizado sobre el exceder planeador y hacible, del ente por dominar, dispositivo que por su parte no debe nunca destacarse como tal sino "insertarse" "orgánicamente" en el "paisaje",
33 en las necesidades y medidas públicas; en ello aquello *hacia lo que* las producciones se insertan es visto según la esencia maquinadora de éstas, es decir, el "paisaje" ha sido visto de antemano "técnicamente",[a] de modo que las creaciones "técnicas" también concuerdan luego *con él.*

(*Suplemento*: campo y habitantes del valle, montaña y aguas no son vistos "técnicamente", como si sólo debiera, lo que de no ser así permanecería paisaje, ser hecho técnicamente utilizable. El ente ya no es para nada admitido como paisaje y de él no se apodera tampoco una mera técnica, sino el aseguramiento y orden maquinador del ente en totalidad determina por anticipado lo creado a la *instalación,* a aquello que en el ente se instala y pone y de este modo se establece * sobre el aseguramiento de las organizaciones como erección de un aseguramiento. La disposición fundamental de la organización-de *instalación* es la de aumento de poder en una fácil discreción del cálculo. Origen de la instalación desde lo *hacible* (cf. supra, p. 30).

Al carácter-de "instalación" de las producciones corresponde el tipo del representar de las mismas y el trato con ellas: dominio, incorporación y ésta como "vivencia", la *"formación"-vivencial*, es decir, el adiestramiento a tomar y valorar cada cosa enteramente sólo desde la (ella misma oculta e inconcebible) esencia maquinadora del ente, quiere decir: no buscar nada más detrás y por encima del ente, pero tampoco experimentar un "vacío", sino encontrar y buscar exclusiva y máxima-

a. Pensado estrictamente no es aún un paisaje visible, ni una "técnica" que se está formando.

* Heidegger utiliza una familia de palabras a partir del verbo raíz 'legen', poner, marcada por la separación de prefijos, que despliega un contexto de sentido: 'Anlage' y 'an-legen', que traducimos por instalación e instalar, establecer, 'ein-legen', poner-en. [N. de la T.]

mente en la realización de la maquinación lo vi-venciable, lo incluible en la “propia” “vida” masiva y exigir tal cosa como lo único valedero y asegurador.

Instalación y formación vivencial pertenecen a la esencia de la seguridad maquinadora del ente en totalidad y a la protección incluida del hombre. Pero esta esencia metafísica del arte que se acaba de ninguna manera requiere ser al mismo tiempo concebida; por el contrario: con- 34
forme al abandono del ser del ente coorganizado por el arte, el olvido del ser del hombre toma por su medida lo ilimitado. Lo que aquí en la época del acabamiento acaece “propiamente”, es decir, concebido a partir del ser *[Seyn]*, según la historia del ser *[Seyn]*, tiene que ser no sólo ocultado sino disimulado. La atención expresa al arte y el ocuparse en él (hasta el emprendimiento de la historiografía del arte) se moverá en todas otras “categorías” del pensar, a saber en aquellas que son exigidas a través de la primacía del hombre como subiectum, a través de la interpretación del ente en totalidad y del hombre como “vida”; el “arte” rige como “expresión” de la “vida” y será luego valorado según hasta qué punto lo logra; donde lo que es “vida” es coplanteado por el tipo de producciones “artísticas” (por ejemplo la masculinidad del varón en músculos gigantescos y órganos sexuales, en rostros vacíos, sólo ansiosos de brutalidad). Pero la interpretación del “arte” como “expresión” indica al mismo tiempo que (aunque interpretado todavía historiográficamente según el carácter de “obra” y el posibilitamiento de goce) tiene que satisfacer a la esencia de la instalación, cuya apropiación, como adecuada, sólo puede resultar a través de una formación vivencial. La historiografía como ciencia ha recibido a través de ello un “nuevo” “horizonte” de interpretación, no creado a través de ella misma, que le asegura por fuera de un lapso correspondiente las posibilidades hasta ahora no utilizadas de nuevos “conocimientos” y con ello ante sus contemporáneos simpatizantes los medios igualmente seguros de prueba de su “superioridad” y de un “nuevo” “despertar” y con ello la oportunidad de una protección de su indispensabilidad.

(Pero en esta indispensabilidad la ciencia devino algo completamente diferente de lo que podía suponer y alguna vez le fuera permitido: ninguna fundación y ningún camino fundante de un *saber* esencial, sino una organización “técnica” de formación para la seguridad vivencial ante lo maquinador; por ello las formas de emprendimiento de la ciencia 35
moderna acabada serán desplegadas del modo más puro donde les sea permitido trabajar con los ilimitados medios del organizar y re-presentar: las “universidades” son según cada dirección formas provisionales de formación a diferencia de los establecimientos de investigación e instalaciones y de las escuelas superiores de instrucción de todo tipo.)

El arte deviene de este modo el desplegar adecuado de las formas de

representación y producción del ente maquinador; es adecuado de modo que precisamente tal despliegue de las formas de pro-ducción que permanecen plenamente en lo servicial delimita el estado de cosas y admite como "pertinente" sólo lo planeable maquinadoramente. El arte es la organización de las instalaciones de lo hacible del ente; por ello anticipadamente sin decisión. El arte asume en igualdad esencial con la técnica y la historiografía la organización del ente, cuyo ser ha sido decidido por anticipado como maquinación, por lo cual al arte no puede incumbir de ninguna manera un espacio de juego de decisión, una decisionalidad. Es difícil ver esta esencia del arte en el horizonte del comparar historiográfico de la historiografía del arte y aun más difícil sin embargo permanece divisar en él el acabamiento de la esencia metafísica del arte.

(Por el contrario, el planteo esencial del arte como poner-en obra-de la verdad (del ser *[Seyn]* significa un salto previo a otra historia y sólo abusivamente se puede interpretar desde aquí la historia del arte metafísico; en tanto en este arte también es configurado el ser del ente, la esencia del arte según la historia del ser *[Seyn]* puede ser interpretada en primer lugar desde el recuerdo histórico, en lo que tampoco esta interpretación piensa ya metafísicamente, sino según la historia del ser *[Seyn]*) (cf. Conferencias sobre el origen de la obra de arte).*

36 El concepto de Nietzsche del arte como "stimulans de la vida" designa una posición intermedia particular entre la obra-de arte estética, metafísica y la acabada consolidación esencial del arte como modo de organización de la maquinación y queda por ello enteramente en ámbito metafísico, por cierto de modo *nietzscheano* como inversión del platonismo. Aun la interpretación del arte de Nietzsche repercute hoy grosera y más finamente en el planeamiento del arte, de modo que para éste se encuentra en procuración lo masivo de la "vida".

El *auténtico arte moderno*, que tuvo que crecer todavía por encima de lo que Hegel podía ver como arte y de lo que el siglo XIX intentaba, se distingue por el carácter de instalación que penetra al ente, de "creaciones" que ya propiamente no salen. Junto a ello se da, y en parte deseado y promovido desde el mismo espíritu, una continuación historiográfica del emprendimiento artístico del siglo XIX, que es evaluado desde el punto de vista político-cultural, pero permanece irreal y sólo un signo de un historicismo tornasolado en todos sus posibles colores. Y además corre al lado o se esconde un cultivar y gozar estético-de gusto seguro de las tradiciones historiográficas del arte occidental, en su mayoría apoyados y acompañados a través de la difusión culta del trabajo de historiografía del arte.

* "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege, Gesamtausgabe*, tomo 5, pp. 1-74.

Por el contrario, una meditación sobre el arte no puede ser buscada en todo ello, porque tal meditación ya no puede debatir una dirección y tipo de arte tradicional y de *sus* posibilidades, sino tiene que poner a decisión un cambio de la *esencia* del arte, pero ello además sólo desde la decisión fundamental sobre el dominio del ente maquinador y la fundación de la verdad del ser *[Seyn]*.

Tal meditación decisional sobre el arte se encuentra fuera de toda teoría del arte, por lo cual la superación de la estética sólo puede permanecer como una tarea incidental, además fácilmente malinterpretable, puesto que lleva al pensamiento de sólo variar y cambiar la estética a través de otra consideración. Tampoco se trata de acentuar la "obra en 37
sí" frente al artista y al que acoge y las circunstancias históricas y el contexto de efectos que condicionan a ambos; pues tampoco este acentuamiento requiere salir del arte experimentado metafísicamente; la obra es tomada en ello sólo como "objeto".

La pregunta por la "obra" según la historia del ser *[Seyn]* tiene sin embargo todo otro sentido, en tanto éste es visto en su esencia junto con el ser *[Seyn]* mismo y la fundación de su verdad. La obra misma cumple ahora la tarea esencial de desplegar conjuntamente esa decisión por el ser *[Seyn]*.

La obra no es objeto sim-bólico,* ni instalación de la organización del ente, sino claro del ser *[Seyn]* como tal, claro que contiene la decisión por otra esencia del hombre. El arte tiene ahora carácter de *ser-ahí*; sale de todas las gestiones por "cultura", no pertenece al hombre realizadora ni apropiadoramente, es un sitio de decisión de singulares insólitos; la "obra" es la reunión de la más pura soledad sobre el abismo del ser *[Seyn]*; el crear no es tocado por la "gloria" ni por la falta de atención; permanece según la esencia sustraída a lo "público" como al juego "privado" y pertenece únicamente a la instancia en el ocaso, que sólo puede devenir historia esencial adecuada, que deja detrás de sí un claro del ser *[Seyn]*. La plena falta de referencia de la obra al ente y a sus habituales organizaciones garantiza en sí una correspondencia con el creador, que no enlaza a éste "biográficamente" con la obra, sino que arroja su ser-ahí como "víctima" al abismo. Pero tampoco la "víctima" puede ya volverse "objeto" de un duelo o veneración, porque un tal recuerdo recaería aún en un espiritualizado emprendimiento cultural y volvería a ser una antropologización del arte. La esencia de la "víctima", cuyo nombre permanece demasiado fácilmente malinterpretable desde lo tradicional, consiste en

* 'Sim-bólico' traduce aquí al original 'sinn-bildlicher', de diferente composición, que el autor escribe separando las palabras integrantes, una de ellas 'Sinn', sentido, involucrado de diferente manera en ambos planteos a los que hace referencia. [N. de la T.]

38 la instancia silenciosa de dejar una espera de la verdad del ser *[Seyn]*, como lo cual tiene por la más propia esencia la lucha entre réplica y contienda.[+] De allí que sólo *sea* obra lo que pone a decisión la esencia de los dioses y del hombre entre el alternativo llamado de tierra y mundo en su esencia. Lo que *no* deja reinar en torno de sí el circuito de tal disposición a la decisión puede servir aún al entretenimiento (apartamiento del aburrimiento), puede destacarse como pregón y confirmación de presente ante la mano, debe dejarse "subrayar" como objeto de un círculo de admiración, pero en ninguna parte ni nunca es "obra". Los criterios del "arte" venidero no son tomables del arte metafísico tradicional, tampoco cuando se pudiera buscarlos en algo "clásico" y elevar esto por encima de sí.

(Por ello toda enseñanza *historiográfica* sobre el arte tradicional y actual ya se ha sustraído también a toda decisión, si no osa abrir caminos a la meditación ante toda y cada mediación cognoscitiva. Puesto que tal cosa permanece imposible al interior de un emprendimiento científico, porque aquí se ha vuelto desconocido el *saber* de lo esencial, a partir de las ciencias historiográficas del espíritu es imposible todo impulso a la meditación.)

Pero donde emerge una apariencia de meditación, se deja pronto entrever lo que allí se pretende. Por una parte entra en lo público un *análisis de la situación* ("situation"), por otra parte el *planeamiento* de lo venidero intenta crear una seguridad. Análisis ("analítica") y planeamiento ("construcción") se exigen alternativamente, aquél en la mayoría de los casos no sólo introduce a éste sino instruye, y éste determina ya los caminos de aquél. El "pensar" analítico-constructivo corresponde en su decisionalidad enteramente al ilimitado poder de la maquinación; muestra en todos los ámbitos de las aspiraciones y procederes humanos
39 la misma uniformidad y determina el estilo de la apariencia de decisionalidad, que es enteramente alimentada desde la carencia de decisión; pero ésta se consolida más y más en ese "presupuesto", desde el que se amplía el predominio ilimitado de poder como la pura realidad de lo eficiente. Lo que en ello se logra en resistencia desde los ámbitos del optimismo cultural "liberal" permanece inesencial, aun cuando a veces pudiera apuntar "éxito"; como resistencia y mera resistencia se hunde en lo tradicional y se enreda en una creciente dependencia con respecto a las necesidades históricas, a las cuales, aunque en esencia ya vanamente, intenta todavía eludir. (El dominio *judeo-cristiano* ejerce en ello, conforme a su modo, un doble juego y está al mismo tiempo del lado de

+ *[Sic]*

la "dictadura" del proletariado y del lado de la diligencia cultural democrático-liberal; este doble juego encubre todavía por un tiempo el ya existente desarraigo e impotencia para decisiones esenciales.)

Por de pronto puede, desde luego, la apariencia de realizarse aquí una meditación o también sólo "salvación", obtener todavía aquí y allá "efectos", aunque sólo en la dirección en que la esencia de la meditación propiamente histórica de Occidente es incomprendida y cuando sospechada, entonces alterada y mal conducida.

Que el acabamiento de la modernidad sea "verdaderamente" el acabamiento de la historia metafísica de Occidente y a una con ello prepare la suprema decisión (cf. 8. "Acerca de la meditación"), lo que sólo para la meditación tiene la fuerza histórica vinculante, se manifiesta del modo más simple en el movimiento histórico de la época que se inicia: se funda en la distinción de ser y ente preformada por la metafísica en diversas figuras. Del ente se apodera la maquinación y sienta el olvido del ser en derecho ilimitado. Invocan al ser (ideales y valores) los emprendimientos "culturales" tradicionales (de tipo judeo-cristiano, clásicamente formado, occidental-democrático y americano). Maquinación y emprendimiento cultural oponen el ente y el ser en extrema exageración 40
como lo normativo y al mismo tiempo respectivamente ponen atención y cuidado para con lo diferenciado de ellos. La maquinación del ente se monta el emprendimiento cultural como medio de poder en sus planificaciones. De igual modo el optimismo cultural democrático se atribuye la salvación y liberación de las masas y utiliza y promueve la técnica en todas sus "adquisiciones". La época que se inicia deviene históricamente ilimitada autorización, que alternativamente se facilita, de lo metafísicamente diferenciado: del ente y del ser; y para esta autorización es esencial que para realizar su propia esencia requiera la carencia de meditación sobre sí misma y que realice todas las interpretaciones y proclamaciones de su esencia desde la oposición a sus adversarios, que respectivamente están sólo aparentemente y en primer plano.

Lo más inquietante y un signo ya del abismo del ser *[Seyn]* es que en este proceso el ente se libera del ser y crece en irresistibilidad; cuanto más logra esto, tanto más inexorablemente el emprendimiento cultural y sus ideales tienen que permanecer sólo expedientes y aturdimientos y medios impotentes de una vacía resistencia. De este modo se origina un estado histórico, en el que el ser *[Seyn]* ya ni siquiera se excluye como el evaporarse de la sombra más apagada de un sueño vacío; ser *[Seyn]* –un último eco que se extingue de un mero sonido de palabra– ¿y la pregunta por ello? Ni siquiera un error; sólo una indiferencia.

12. El pensar inicial, que una disposición...

El pensar inicial, que prepara una disposición a la decisión entre la fundación de la verdad del ser *[Seyn]* y el desasimiento de la maquinación
41 del ente, se encuentra, ya movido fuera de la época que recién comienza su acabamiento, bajo condiciones propias.

Ningún éxito ni fracaso puede atraer o intimidar tal pensar; ni esperanza ni falta de esperanza puede impeler o deprimir tal meditación. Únicamente la necesidad de lo indeciso desde el primer comienzo, es el fundamento de la meditación pensante. Tal necesidad no tiene nada de la mera indispensabilidad del "destino", es la asumida liberación hacia una indigencia del ser *[Seyn]*, que éste se esencie como lo obligante.

Este fundamento despliega sin embargo su fuerza fundadora sólo cuando esa meditación pensante procede del saber "del" (genitivo según la historia del ser *[Seyn]*) ser-ahí: pensar, a grandes rasgos, pensar la *verdad del ser [Seyn]* e interrumpir de modo insólito esta vía pensante a través de una proposición brevemente esbozada acerca del *ser [Seyn] de la verdad*.

Para pensador venidero es apto sólo quien pueda atravesar siempre de nuevo tales largas vías reservadas. Quien nunca ha avanzado hacia allí y nunca ha confesado más fuertemente, en el umbral de la transformación del hombre en el ser-ahí por breve tiempo, conmociones de todos los lapsos de tiempo esenciales, no sabe lo que es *pensar*.

Los caminos en el sondeo de la verdad del ser *[Seyn]* rozan en puntos perdidos temporalmente las fronteras de la capacidad humana y poseen en esta propiedad la garantía de aclarar el espacio de juego temporal del ser *[Seyn]*, que no es apuntalable a través de ningún ente.

Tan sólo cuando esa historia de la entrega de pensadores esenciales de este comienzo al deterioro entra en el saber, ha sido sustraída la filosofía de ese minimizamiento y degradación ejercidos por la historiografía; pues ha alcanzado entonces el fundamento de sí misma adecuado sólo a ella, su propia necesidad como salto previo a la singularidad del ser *[Seyn]*. Ella pone en juego en el espacio de juego temporal del ser *[Seyn]* la verdad de éste. De este modo ella no pertenece ni a los dioses
42 ni al hombre, no es alguien a la altura de la tierra ni un producto del mundo; es el centro de cruce de todo ente, en el sentido de un abismoso vértice de la custodia de toda simple cuestionabilidad.

Es un saber decisional, él mismo decidido por el ser *[Seyn]*. De este modo también se clarifica a trechos el camino del pensar inicial, que fácilmente se pierde en una alternativa: ¿no tiene en primer lugar que ser cambiado el hombre, para que a través de él el ser *[Seyn]* reciba la fundación de su verdad; o es esto lo primero, que el ser *[Seyn]* mismo acaezca la verdad y fuerce al hombre a una decisión; o no rige lo uno y no lo otro?

Si se quisiera antes criar la clase fuerte hombre, que fuera apropiada para realizar una fundación del ser *[Seyn]*, entonces esto significaría siempre todavía pensar el hombre como el sujeto del ente, de modo que sólo podría ser cultivado otro emprendimiento del ente, que pronto tendría que adherirse sólo a la continuación de lo tradicional.

Pero si se quisiera esperar un claro del ser *[Seyn]* semejante a una revelación, entonces el hombre permanecería también así firmemente impelido a su tradición.

Ni cálculo ni vacía esperanza pueden sostener el tránsito, sino sólo el preguntar de la decisión extrema, que originariamente piensa en lo venidero, y en ello permanece dispuesto a la palabra del ser *[Seyn]*.

Porque ahora todo pensar esencial piensa únicamente a causa del *ser [Seyn]*, son los caminos de este pensar por doquier como casuales arranques y a-vances –movimientos hacia el ser-ahí– conformes al ser, es decir eventuales; ni un describir del ente, ni un interpretar simbólico, sino salto-a del acaecimiento-apropiador.

III. LA FILOSOFÍA

(Automeditación: confrontación histórica;
el pensar según la historia del ser *[Seyn]* – la Metafísica)

13. La filosofía 45

Está en el juego, en el que tiene que ser jugado en el futuro con la "puesta" del ser *[Seyn]*, aquello que todavía nunca estuvo en juego en la historia del pensar: que la verdad del ser *[Seyn]* sea interrogada, a esta verdad le sea establecido un fundamento y el hombre –transformándose– en este fundamento devenga abismoso: el temblar no sólo de la "tierra" y de los "pueblos" sino el temblor del ente como tal en totalidad. Está próxima la única decisión: si el ser *[Seyn]* es interrogado en la esencia de su verdad o si el ente conserva su maquinación y difunde una falta de decisión, que impide que otra vez algo único esté próximo y un comienzo sea.

Por cierto todo discurso acerca de la "decisión" (cf. 16. "Ser *[Seyn]*"; 39. "El claro del ser *[Seyn]* y el hombre") tiene ahora que caer fácilmente víctima de todos los riesgos de este "lema", el más capcioso; pues mucho de lo que sonora y frecuentemente es dado por "decisivo" es sólo primer plano de algo decidido desde hace mucho tiempo y su descendencia de fugaz decisión. No obstante, a despecho de todo abuso, la palabra acerca de la decisión tiene que ser dicha en el sentido de una pregunta: si la decisión[a] es entre "ser" y "no ser", es decir entre conservación de lo presente ante la mano y de lo que sigue impulsando y cesa de tales perspectivas y caminos, *o* si la decisión es más originaria: sobre el ser *[Seyn]* y el ente (cf. 39. "El claro del ser *[Seyn]* y el hombre"). Pues esa decisión no decide sobre el "ser" sino sólo sobre salvación y pérdida del *ente* incuestionado en su ser (de la omni-vida de la preocupación moderna por la cultura y el poder).

Es indiferente, digno de decisión, si nosotros –pueblos y particulares de esta época– "somos" o no somos, si en posesión del aseguramiento de esta "vida" o abandonados al mero fluir de la época y de su interna
decadencia en la apariencia de despliegue de poder y del ilimitado "arte" 46
de invención y organización. De-cisivo, es decir, tan sólo inaugurando la única decisión y arrojando al futuro es sólo: si el ser *[Seyn]* mismo (el ser *[Seyn]* del posible ente en totalidad) llega antes a su verdad fundada o si es ensombrecido y anochecido por la mera realidad y eficiencia del ente.

a. ¿Qué significa de-cisión? ¿Por qué ésta y de dónde?

La decisión no es aquélla entre "ser" y "no-ser" del hombre, sino entre la verdad del ser de cada y posible ente y la maquinación del ente en totalidad abandonado por el ser.

La decisión pertenece a la esencia del ser *[Seyn]* mismo y no es hacedúría alguna del hombre, porque éste mismo recibe respectivamente de esta de-cisión y su negación lo fundamental y fundacional o lo emprendedor y fugaz de su esencia. El ser *[Seyn]* de-cide; en su esenciarse y como tal se dis-pensa* en el acaecimiento (decisión no mienta aquí lo adicional de una toma de posición optativa). Como rehuso se arranca de toda separación al modo del ente diferenciado; ya no es nombrable "metafísicamente" como ser "del" ente, equiparado, precedido o hasta postergado con respecto a él.

El ser *[Seyn]* es de-cisión con respecto a él mismo como a-bismo y de este modo la insondable indigencia de la necesidad de toda fundación – y a través de ello el oculto júbilo del ser-ahí y por ello el sitio esencial de la historia posible del hombre, porque de lejos el a-bismo como el caos (lo bostezante) de los dioses (cf. infra, p. 81).

Lo primero y desde hace mucho tiempo que la filosofía en lo venidero tiene por saber es que el ser *[Seyn]* ha de ser fundado desde *su* verdad.

Por ello la meditación de la filosofía sobre sí misma, es decir sobre lo por pensar *[erdenken]* en ella, tiene que ser tan decididamente como nunca antes una meditación sobre su "tiempo". Tiene que saber lo actual, no como lo condicional de una "situación historiográfica" a los fines de
47 la promoción y modificación prácticas, sino como señas esenciales de la esencia de la historia del ser *[Seyn]* de la época de la modernidad. Sólo que esta meditación tampoco sirve a un mero cálculo en continua tensión o acaso "tipificación" de "edades del mundo", sino únicamente a la resonancia del ser mismo, el hecho de que como maquinación ha abandonado el ente en totalidad a su propia hacedúría y arrastre como "vida", de modo que en la más serena calma la extrema indigencia –la de la oculta ausencia de indigencia– prepara la de-cisión. Por esta decisión –por el ser *[Seyn]* mismo– la filosofía es acaecida-apropiadoramente, en tanto devenga de auténtica esencia como pensar [erdenken] del ser *[Seyn]* (cf. infra, p. 303), ella misma pertenece al a-bismo del ser *[Seyn]* y permanece extraña en toda "cultura". Sólo que: si está en juego *esta* decisión "del" ser *[Seyn]* entre el ser y el ente y reclama el ser *[Seyn]* la fundación de su verdad y que en general se esencie aún y nuevamente en lo abierto, por la humanidad el *pensar* del ser *[Seyn]*, entonces la filosofía tiene que devenir renovadamente un comienzo en

* En el texto original se subraya el mismo prefijo 'ent' con sentido de separación en los verbos 'ent-scheidet' y 'ent-bindet' que traducimos por 'de-cide' y 'dis-pensa'. [N. de la T.]

la historia del ser y para éste. Para tal comienzo requiere vislumbrar la posesión esencialmente justa de su propia necesidad. Sólo lo alcanza a través de una *meditación sobre sí misma.*

No puede eludir la apariencia deprimente, que tiene toda meditación en torno de sí, de ser un retraso y un encubrimiento de la incapacidad de obrar.

En nuestras apreciaciones sabemos todavía poco acerca del carácter de *acción* del pensar pensante; todavía no ponderamos lo enigmático de que la filosofía se determine a menudo y fácilmente desde el reflejo de lo a ella extraño (erudición, sabiduría), que ella misma tal vez ha suscitado y condiciona en su subsistencia. En la meditación la filosofía se atreve a la determinación de su su-puesto, de lo en ella y a través de ella por pensar *[Er-denken]* y en virtud de este pensar por fundar en el ser-ahí, para de este modo *salvar* al hombre el misterio de su esencia, pero no resolver.

¿De dónde toma, sin embargo, este pensar la indicación con respecto a *su* manera de pensar? ¿De dónde – sino de lo por pensar *[Er-denken]*
mismo? ¿Pero cómo éste, ya primero, antes de ser interrogado, ha de 48
obsequiar la instrucción al modo de pensar? ¿Rige aquí en primer lugar –y cuando sí, por qué– la antigua sentencia: τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γιγνώσκεσθαι–[1] a través de lo igual (sólo) es llevado lo igual al saber?

El ser *[Seyn]* en tanto aquello que de-cide, es para el pensar antes y siempre lo más cuestionable. Para este igual sólo puede ser la máxima apreciación esa capacidad de proyectar lo grande más grande, para que surja en su grandeza. Sin embargo sólo lo grande posee la fuerza de engrandecimiento, mientras lo pequeño delata su esencia en que siempre empequeñece, aunque "más" no sea reivindicando cada vez lo grande como lo suyo. El más puro engrandecimiento es *la* apreciación, en la que un dignísimo se pertenece por entero a sí mismo. Por ello el preguntar en el sentido de interrogación de lo más cuestionable no es ninguna vanidosa impertinencia, sino la simplificación de todo saber en lo único; apreciación en tanto pensante no es ni un congraciarse ni exceso, sino con-frontación, que tiene que osar su propia indigencia esencial. La confrontación expone el preguntar al ser *[Seyn]* de tal modo que éste es apreciado como lo preguntado y su respuesta es asumida en la fundación del ser-ahí.

En la meditación el hombre –preguntando ante sí– entra en la verdad del ser *[Seyn]* y se incluye de este modo a sí "mismo" en la transformación esencial que surge de aquí: en la expectativa con respecto al ser-ahí.

1. Cf. Aristóteles, *De anima* (Biehl/Apelt), Leipzig, Teubner, 1911, A2, 405 b 15.

Meditación es al mismo tiempo liberación de la "libertad" del "subiectum", de la humanización del hombre enrollada en sí.

Meditación es la superación de la "razón", sea como mera percepción de lo pre-dado (νοῦς), sea como cálculo y explicación (ratio), sea como planeamiento y protección.

A la "razón" permanece cerrada la esencia de la verdad; ella emprende
49 y es sólo el pensamiento de primer plano siempre vuelto al ente.

Meditación es la entonación de la disposición fundamental del hombre, en tanto ésta lo determina con respecto al ser *[Seyn]*, a la fundación de la verdad del ser *[Seyn]*.

La meditación traslada al hombre al ser-ahí, supuesto que ella misma sea ya acaecida-apropiadoramente por el ser *[Seyn]*. Pero el ser *[Seyn]* reclama a la *palabra*, como la que el evento-apropiador respectivamente se esencia.

Filosofía: Este único luchar por la palabra sin imagen "del" ser *[Seyn]* – en época de impotencia y desgano por la palabra esencial.

Meditación: en la época de planetaria falta de sentido.

I. La filosofía en la meditación sobre sí misma.
II. La filosofía en la confrontación de su historia (como meta-física).[b]

Ambos son uno: Historia del ser *[Seyn]*, fundante pertenencia a ella.

I

14. La filosofía en la meditación sobre sí misma

La meditación de la filosofía sobre sí misma le pertenece, porque está exigida por lo que la filosofía como pensar esencial tiene que pensar – por el ser. Tal meditación no sirve a un aseguramiento provisional del concepto, a fin de que entonces la filosofía pueda ser llevada a cabo y ejercida. Tal meditación tampoco se agota en una "reflexión" ulterior de
50 la filosofía sobre sí misma en la figura de una "filosofía de la filosofía", que sólo registra el fin de todas las posibilidades de la filosofía y cuenta historiográficamente sus figuras pasadas en una "tipología" indiferente.

La meditación de la filosofía sobre sí misma pertenece al pensar del

b. a II. Cf. *Die Überwindung der Metaphysik*, en *Metaphysik und Nihilismus*, *Gesamtausgabe*, tomo 67, es decir, despliegue según la historia del ser *[Seyn]* de la esencia de la metafísica en tanto historia de la verdad del ente como tal en totalidad Platón-Nietzsche.

ser. El ser *[Seyn]* se esencia únicamente en el claro, que él mismo es, pero claro que permanece soportable en un proyecto, que se arroja en su abierto y se transfiere a la apertura de este abierto y osa su fundación. Este proyecto fundante piensa *[er-denkt]* la verdad del ser *[Seyn]* y sin embargo es en ello –por más diferente y contrario que esto parezca– acaecido-apropiadoramente por el ser *[Seyn]* mismo.

El “desarrollo” de la filosofía es respectivamente el despliegue de su esencia por el camino de la concentración siempre más simple en el único pensamiento del ser *[Seyn]*.

Su meta no se encuentra en la comunicación de un conocimiento, tampoco en la exposición de una teoría. De su esencia permanece sólo *ser* el saber esencial (custodia de su verdad fundada), pero nunca “producir”. Sólo de este modo se encuentra la filosofía en su esencia perteneciente al ser *[Seyn]*. Si lo logra, entonces asume también con ello el peligro de malas interpretaciones, porque esa esencia necesariamente extraña e induce a intentos que se repiten constantemente, de asegurar a la filosofía en su esencia insertándola en un contexto a ella inadecuado pero aparentemente más inteligible.

Porque la filosofía, inderivable del ente, perteneciente a la singularidad del ser *[Seyn]*, sólo puede conocer ésta su esencia simple, por ello ha sido también amenazada con la máxima frecuencia e inmediatamente por una pérdida esencial, que hasta hace el efecto y cada vez de modo diferente de enriquecimiento, consolidación y acreditación de su esencia. De este modo la filosofía rige ora como ciencia, ora como arte (poesía), ora como concepción de mundo.

Porque la filosofía *es* el saber esencial y de este modo sustenta el resplandor oculto de la esencia de la verdad, le seduce el resbalamiento
a las “ciencias”, para, semejante a éstas y apoyada aparentemente en 51
sus resultados, convertir la cientificidad en la distinción del saber. Y sin embargo permanece esto una caída en lo subordinado; a pesar de la aparente ganancia en brillo y riqueza del ente cognoscible y de su variada presentabilidad en las formas del explicar y demostrar, se convierte toda cientificidad de la filosofía en negativa a su rango, que está fuera de toda comparación.

Porque la filosofía *dice* el ser *[Seyn]*, y por ello sólo como palabra está en la palabra, y porque su palabra nunca sólo significa o denomina lo por decir, sino que en el decir el ser *[Seyn]* mismo es, desearía de pronto buscar sobre todo el paso a la *poesía* como emergencia y recipiente. Y sin embargo permanece esto siempre un enredo en las raíces de algo de igual orden, que a causa de su propia esencia desde sí reinante [está] desde siempre infinitamente apartado del pensar del ser *[Seyn]*. Pues la poesía es también de otra esencia fundante-de historia; sus “tiempos” no se corresponden con los del pensar. La adaptación de la filosofía a la

poesía y con ello al arte arriesga el saber pensante no porque a través de ella perdiera el rigor de la "cientificidad", que por cierto inicialmente le permanece inadecuada. El refugio en la poesía es la huida ante la fría audacia de la pregunta por el ser, que realiza continuamente un quebrar la maquinación del ente, su negación del ser *[Seyn]* y tiene que persistir en la intranquilidad y quiebre de una fractura, de modo que a un pensar del ser *[Seyn]* nunca le es permitido entrar en la tranquilidad de la "obra". A la filosofía pertenece la tranquilidad del señorío del saber sin imagen.

Porque la filosofía como pensar del ser ya ha pensado al ente en totalidad, sucumbe fácilmente a la exigencia de elevarse ahora también a *"concepción de mundo"*, para satisfacer a los desafíos "de la vida" y tan sólo de este modo acreditar su "verdad". Y sin embargo este congraciarse con lo "real" "de la vida" permanece siempre un disfraz en esa apariencia,
52 detrás de la que se esconde la carencia de ánimo de perseverar en la esencia de un pensar del ser *[Seyn]*; pues tal pensar no puede crear un suelo a la "vida activa", que inmediatamente la nutra, ni ofrecer una meta en la que pudiera fijar sus objetivos. El pensar del ser *[Seyn]* no conviene al rol de concepción de mundo; tanto menos es capaz de sustituir una fe eclesial. Tal incapacidad y con ella la apariencia de una carencia esencial tiene que soportar el pensar del ser *[Seyn]* a partir del saber de que su proyecto fundante de la esencia de la verdad *es* sólo el esenciarse del ser *[Seyn]* mismo y de este modo mantiene arrojado el claro entre el ente, desde el que se procuran todo hacer y cada dejar sus tiempos y espacios, sus eternidades y difusiones. Intangible por tal cosa y privándose del arrastre a ello, tan sólo el ser *[Seyn]* dona sin embargo y siempre a todo ente y aun hasta al no ente los ámbitos en los que reinos del hombre son erigidos y destruidos.

Ningún ente es capaz de prestar al ser *[Seyn]* un fundamento, porque el ser *[Seyn]* es el a-bismo, tan sólo en el que la indigencia de todo infundado tiene su profundidad y la necesidad de toda fundación su cima. La filosofía pertenece al claro del abismo y sólo a él, en tanto asume decir lo más simple y calmo: la palabra de la verdad del ser *[Seyn]*, la sentencia del saber no científico, que nunca es acto de autoridad y no conoce la impotencia.

Pero porque el *pensar* del ser *[Seyn]* como pensar del *ser [Seyn]* ha sido arrojado al abismo, se encuentra "entre" el ente y es expuesto a éste y su ejercicio en una agudeza, de la que de no ser así todo ente permanece preservado. El peligro esencial para el pensar del ser *[Seyn]* se atestigua en que las ciencias, la poesía (arte), las concepciones de mundo, aunque fundamentalmente diferentes entre sí según esencia y rango, procedencia y efecto, sin embargo son igualmente ávidas de un desfiguramiento o hasta reemplazo de la esencia simple de la filosofía. En verdad estas tres son por cierto hechas avanzar en ciertas épocas del predominio del

ente a la alteración de la filosofía bajo la apariencia de su mejoramiento 53
y salvación, para llevar el ser *[Seyn]* a ser tributario del ente y plantear en derecho exclusivo el olvido del ser, que requiere toda representación y producción del ente.

Pero el pensar del ser *[Seyn]* medita sobre sí mismo, en tanto piensa *[er-denkt]* en su verdad aquello a lo cual pertenece, porque es acaecido-apropiadoramente por él como el *evento-apropiador*.

Esta meditación no es ningún retrodirigirse a un pensar aquí detenido y dispuesto en tanto algo presente ante la mano como un medio de conocimiento, sino el decisivo adelanto en el largo arranque para saltar al o-rigen,* al "salto" (rotura *[Riß]*) abismoso aclarador, que se esencia como ser *[Seyn]* en medio del ente, a fin de que éste *como un tal* sea custodiado y olvidado, ora se someta a la ocultación del ser *[Seyn]* y sus decisiones, ora se sustraiga a ella, ora se sumerja en la indecisión.

En tal meditación el pensar del ser *[Seyn]* no se expone para sólo considerarse en cierto modo a "sí mismo", en la separación del ser *[Seyn]*. En tanto meditación sobre sí mismo *como* pensar *del* ser *[Seyn]* comienza este pensar. Y de este modo la filosofía comienza consigo misma y comienza ella misma: ella *es* comienzo. Pero otro con respecto al primero, que por primera vez pensó *[erdachte]* el ser y lo nombró φύσις.

Que nuevamente sea un comienzo de la filosofía, en tanto ella misma sea este comienzo a través de que el ser *[Seyn]* mismo se esencie como el o-rigen, en ello reside todo. Sólo así se quiebra el poder del ente y de su ejercicio y a una con ello todo contar con objetivos. Sólo así surge de nuevo la vislumbre de aquello que no requiere de efecto alguno, sino transeleva todo, en tanto *es*. Pero esto es apropiado sólo al ser *[Seyn]*: esenciarse como ser *[Seyn]*. Por *ello* el pensar del ser *[Seyn]* tiene su propio origen esencial (cf. 67. "El pensar del ser *[Seyn]*").

La filosofía es del ser *[Seyn]*; *pertenece* a éste, no acaso sólo como el modo de su asimiento, sino como el esenciarse de la verdad *perteneciente* al ser *[Seyn]*. En esta verdad la filosofía tiene su historia: pero la verdad 54
del ser *[Seyn]* se enreda, porque es el a-bismo, antes y largo tiempo en una apariencia: que el ser como entidad agote la esencia del ser *[Seyn]* (cf. XIV. "El ser *[Seyn]* y el ser"), y que el representar del ser sea sólo una importunidad con respecto a éste, de la cual el ser *[Seyn]* podría prescindir. La entidad deviene objeto del representar más general y éste marco de las "ciencias" como formas fundamentales del saber. Pero las ciencias aparecen como resultados y productos del "espíritu" y como

* El texto original indica separando el prefijo en 'Ur-sprung', origen, su relación con una familia de palabras en torno de la raíz 'Sprung', salto, que despliega un sentido: 'Vorsprung', que traducimos aquí por 'adelanto', 'einspringen' por saltar a. [N. de la T.]

bienes de la "cultura". Así no sorprende encontrar la historia del pensar como historia del espíritu y de la cultura o como historia de sus "problemas", en donde ella misma es considerada como lo más indudable. Queda desterrada toda sospecha de que la filosofía pudiera pertenecer a la historia del ser *[Seyn]*, sí hasta ser sólo esta historia, la lucha de los a-bismos y fundaciones de la verdad del ser *[Seyn]* y nada más. En lugar de ello domina la exigencia a la filosofía de producir un ajustar cuentas del ente y un aseguramiento del hombre presente ante la mano (como "sabiduría de la vida", "moral" que plantea valores, como "ciencia" que resuelve "enigmas del mundo"). Esta exigencia, a la vez vaga y pretenciosa, se juega por último como tribunal de arbitraje, que decide sobre negación y utilidad de la filosofía. Tal cosa podría ser contada como indiferente, si desde ello no se consolidara siempre más desconocida y obstinadamente una representación de la filosofía, que se degenerara en el rechazo, apenas ya atendido pero inatacable, de todo preguntar por la esencia de la filosofía.

La consecuencia de esta mala interpretación de la filosofía se expresa en la situación de una época que le permite conocer de la filosofía y su historia todo historiográficamente y no saber nada de lo uno, abandonado a su esencia: preguntar la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]* y erigirla en su indispensabilidad en medio de la alteración del ente.

55 Tal saber se despliega como meditación de la filosofía sobre sí misma en tanto pensar del ser *[Seyn]*. Pero esta meditación alcanza el circuito de la fundación esencial del hombre, quien desde hace tiempo continúa rozando en la insondable huida esencial, que él hace siempre más fácil y fugaz en la apariencia del progreso hacia el acabamiento de su señorío.

Por el contrario la meditación piensa en lo primero: que el hombre sea él mismo inexponible misterio, sin tomar el "yo" y el "nosotros" en lo más mínimo como importante. Sin embargo, este ser-misterioso no es forzable ni organizable; sólo puede admitir el hombre tal cosa mientras no la prohíba apartándose en subterfugios de una supuesta "ciencia" del "hombre". Pero ese misterio, en cuya conservación el hombre funda la vuelta a sí mismo, es la ocultación del estar asignado del hombre a la verdad del ser *[Seyn]*, que se mantiene dispuesto como espacio de decisión, en el que acaece la réplica de la esencia del hombre y de la divinidad de los dioses. Este ocultante abrigar es algo simple, no requiere para ser sostenido de nada inhabitual, pero arroja en el abismo del ser-ahí una intranquilidad, que permanece el fogón de toda historia.

La erección de la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]* en medio del abandono del ser del ente tiene que saber la inapariencia de su fundación histórica y experimentar en todo intento, cuanto más originariamente crece su decir desde el pensar *[Erdenken]* del ser *[Seyn]*, que siempre es capaz de lo supremo en el fundar de los poetas. Su palabra está traslucida

por el encanto de lo cercano y de lo que inflama. Esta palabra encuentra el oído más sujeto inmediatamente en el corazón y no requiere la fría audacia del preguntar, que se arroja a lo más cuestionable. La palabra del poeta habla a lo íntimo y enciende su fuego en éste. El decir pensante arranca en lo extraño y deja lo por saber en lo no impresionante e inefectivo. El pensar del ser *[Seyn]* funda la incondicional soledad del entretanto, indeciso pero reclamante de decisión, el origen, que arranca un claro, que permanece un imponderable aislamiento. Lo imponderable 56
es el ser *[Seyn]*. Sólo en el pensar *[Erdenken]* de ese claro el pensador gana el osar, que sin apoyo ni protección interroga a una esencia de la verdad. Sólo en el riesgo es experimentado lo imponderable, el ser *[Seyn]*: el evento, que hace vibrar la recíproca asignación esencial de la humanidad y de la deidad en la indigencia de decisión y tan sólo de este modo reserva al ente –a que como un tal pueda reclamar al ser– la íntima desaveniencia de mundo y tierra, en cuyo abierto sale el ente y se anquilosa en el no ente. El ser *[Seyn]* es no sólo incalculable (nunca representable ni producible), permanece como algo incalculable también imponderable, en tanto no se lo puede llevar a ninguna balanza, que sólo pesa ente con respecto a ente. Lo otro del ser *[Seyn]* no es ni siquiera el ente; el ser *[Seyn]* no tiene ningún otro ante sí, pues la misma nada es totalmente de la esencia del ser *[Seyn]*.

El ser *[Seyn]* se aísla a sí mismo, *es* como tal aislamiento y por ello sólo es capaz de alcanzar el ser *[Seyn]* un pensar que, como meditante –que interroga la verdad de sí mismo– es acaecido por el ser *[Seyn]* en el ser-ahí, la fundación de la esencia de la verdad y entregado a la soledad y esencial no menesterosidad de efecto.

La meditación de la filosofía sobre sí misma no es contramovimiento alguno frente a su amenazante e irresistible extirpación, porque también ésta surge de la esencia del ser *[Seyn]*, al que la filosofía –fundando y olvidando su verdad– pertenece.

La filosofía admite su extirpación de doble manera, y ello respectivamente en doble sentido: por una parte en tanto al menos abandona aún su nombre por una servicialidad, que antiguamente fue cultivada en la escolástica medieval; por otra en tanto se somete aún a la apariencia de estar ya suficientemente a salvo y asegurada para el futuro a través del cultivo erudito de las tradicionales disciplinas escolares (lógica, ética, etc.). Ambas maneras de la extirpación de la filosofía se pueden acoplar y su capciosidad es rechazable a través de 57
que la filosofía es tomada, en medio del emprendimiento cultural, entre lo deseable como pieza de equipamiento.

Esta extirpación de la filosofía es más fundamental que todo sonoro rebajamiento y expresa abolición. Es el signo prometedor de que el ser *[Seyn]* un día reclame de nuevo una inicial interrogación y exija al hombre

la liberación de su esencia aún infundada. Pero este signo señala por adelantado ampliamente. Ha de transcurrir mucho tiempo hasta que la palabra fundante "del" ser *[Seyn]* pueda ser dicha. Hasta tal instante de la historia del ser *[Seyn]* rige sólo una cosa: preparar de lejos y desconocidamente la única posibilidad, que el ser *[Seyn]* se esencie a partir de sí y arroje su verdad en torno de sí, sin necesitar en ello efecto ni éxitos, elogio ni defensa.

En el espacio de esta posibilidad (en el *ser*-ahí) el hombre puede subsistir sólo si ha transformado su inesencia vigente y sus disposiciones fundamentales envuelven lo cerrado y apremiante de su esencia terrena y elevan a un mundo construido a partir de la seña del ser *[Seyn]* (del evento-apropiador). Esa posibilidad pone al hombre en una lucha por la decisión sobre la pertenencia al ser *[Seyn]* o definitiva pérdida de esencia.

Esa posibilidad posibilita que el ser-ahí sea fundante y algo esencial: que la réplica de la divinidad y la humanidad acaezca, sin que nunca alguien pueda percibir y anotar cuándo y cómo sobrevino. La elevada inapariencia de la preparación de la verdad del ser *[Seyn]* corresponde a la esencia del ser *[Seyn]*: al rehuso. La próxima figura de esta preparación y aparentemente "sólo" preparatoria, es decir iniciadora y nada fundante, es la meditación de la filosofía sobre sí misma. Pone su *esencia* en pregunta y permanece intocada por las afirmaciones y negaciones de la inesencia del emprendimiento filosófico historiográficamente transitable.

La meditación de la filosofía sobre sí misma *es* ella misma, es el pensar acaecido por el ser *[Seyn]*. La meditación es cada vez histórica, realiza
58 una decisión de la historia del ser *[Seyn]*. En la época de la metafísica, que configura su fin en la incuestionabilidad del ser, que ha emplazado todo al omnipoder del ente ("real"-"efectivo", "viviente"), la primera palabra de la meditación –del llamado a la esencia del ser *[Seyn]*– tiene que ser dicha en una sentencia, que también la metafísica y a saber en su fin ya ha dicho: *el ser (Seyn] es la nada* (cf. 78. "El ser *[Seyn]* y la «negatividad»"). El pensamiento hegeliano, metafísico, según el cual el ser, en tanto entidad del representar inmediato indeterminado, es determinado sólo como el extremo aún-no de la realidad absoluta (de la idea), se distingue infinitamente del contenido según la historia del ser *[Seyn]* de esa sentencia: el ser *[Seyn]* nunca es un ente; este no-ente es frente a todo ente el rehuso en el que el ser *[Seyn]* se retira a su más propia esencia y hace señas de sí como el origen,* donde el no tiene su procedencia.

* Como en otros casos, el autor escribe 'Ur-sprung' destacando la composición de la palabra, para dar cuenta de su sentido: el prefijo 'ur' que mienta origen, y la raíz 'sprung', salto. [N. de la T.]

La sentencia: el ser *[Seyn]* es la nada, dice ambigüedad suma, en tanto sobre todo hace pasar el ser *[Seyn]* como lo más indigno y pretende su esencia como lo más cuestionable. La sentencia es la confesión de la superfluidad de toda filosofía, en tanto rige como pensar del ser. La sentencia traslada la meditación a la falta de muleta y apoyo y dice acerca de la libertad para la liberación al a-bismo como la indigencia de la esencia, por fundar de la verdad del ser *[Seyn]*, sin la cual le queda negada al hombre la capacidad de dios y con ello la posibilidad de estar nuevamente en una decisión según la historia del ser *[Seyn]* y desde esta posición de la fundante pertenencia al ser *[Seyn]* replicar a los dioses a través de la creación de una historia de la indigencia y arrojar su esencia a la preparación de su deidad, a fin de que se vaya extinguiendo en el ascua del ser *[Seyn]* y ésta se encuentre en el brillar de la calma, en la que todo lo digno de ser se obsequie desde la simplicidad de su singularidad a lo digno de ser y del rehuso surja un donar, que crea la riqueza de lo insólito y elevado y se retira a lo oculto, en el que, sustraído 59
a la publicidad de la maquinación, los instantes del ser *[Seyn]* se vuelven unos a otros y recién crean a la "eternidad" *su* tiempo.

La meditación quedaría sin sentido si careciera del espacio de verdad a ella indicado, si desde hace tiempo en la historia del ser *[Seyn]* no realizara una monstruosa y silenciosa ocultación del ser *[Seyn]* mismo, ocultación que tan sólo tiene que ser llevada a experiencia y confesión a través del soltar la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]*.

Lo que sin embargo "significa" este otro comienzo de la historia del ser *[Seyn]* no lo sabe nadie. Sólo esto es cierto, que todo "historiográfico" volver atrás (cristianismo) y todo progreso "técnico" transcurren desde hace mucho tiempo fuera de la vía de posibles decisiones. Ninguna explicación del ente (a través del creador y del dios redentor) y ninguna glorificación del ente (en el puro sí a la "vida en sí" presente ante la mano y cargada historiográficamente de mil maneras) es capaz de recoger al ser *[Seyn]* y mover al hombre a ese entre, en cuya subsistencia permanece infinitamente alejado de su propia esencia y de la deidad del dios, para experimentar desde estas lejanías mismas la cercanía del riesgo del ser *[Seyn]* y de su necesidad.

La caída del ser *[Seyn]* en el ente ya una vez descubierto (a través de la historia del primer comienzo) es el evento del acaecimiento, del cual sólo pueden estar a la altura como custodios quienes proceden de la gran expropiación del ente en totalidad (de su abandono del ser) y a través de ella se tornan espantados, para los cuales el es-panto*

* Heidegger acentúa el sentido de separación que otorga el prefijo en 'Ent-setzen', que traducimos por 'espanto', sin poder reproducir el recurso. [N. de la T.]

permanece la disposición fundamental, desde la que surge para ellos la verdad de la sentencia: el ser *[Seyn]* es la nada, cuyo rango esencial no alcanza poder alguno.

Así habla la ley del otro comienzo.

La meditación de la filosofía sobre sí misma la coloca en su esencia, no le presta ningún subterfugio en algo incidental y suplementario. Meditación es la coacción a lo necesario, fundar el ser *[Seyn]*.

60 Filosofía es fundación.

Fundadores son quienes, andando la esencia del ser *[Seyn]*, llevan su esenciarse al fundamento de una esencia originaria de la verdad. Creadores, por el contrario, sólo renuevan y acrecientan al ente. Todo fundador es –en una consecuencia a él indiferente– también un creador. Ningún creador es ya un fundador. Los fundadores son los insólitos de los solitarios. Ellos "poseen" su singularidad en tanto nunca encuentran a lo que les da posición y sostén, sino que tienen que proyectarlo y soportarlo sin protección ni apoyo como lo más cuestionable.

Los fundadores determinan los tiempos, apenas asibles, de comienzo y ocaso de épocas esenciales.

En el claro de lo por ellos fundado se encuentra la tormenta de esas decisiones, que no deciden algo pretendido, sino tan sólo elevan a su esencia lo decidible y por decidir.

Épocas a las que la filosofía tiene que sustraer la indigencia de decisión, para impelerlas al encuentro de su propio acabamiento, son, historiográficamente situadas, *sin* "filosofía". El signo infalible de ello es el estado de que la "filosofía" con ciertas reservas permanece deseada como pieza de equipo de competiciones culturales (cf. supra, pp. 57-58).

En tales épocas (cf. el Medioevo) la "meditación" sobre la filosofía es por entero una mera apariencia, que se consolida en una determinación conceptual de la filosofía y se satisface con un cálculo de su utilidad. Aquí se origina entonces un "interés" muy multiforme en la filosofía y su historia y por lo tanto ese aire y disposición, que insensibiliza con respecto a toda verdadera –cuestionadora– meditación.

Pero tal apariencia señala –a los sabedores– la ocultación del ser *[Seyn]*; ella[+] es su testigo más repugnante y desprevenido.

61 La meditación y así también la filosofía pertenece siempre sólo a los futuros. Sin embargo puede haber tiempos en los que la insensatez sea exigida y ejercida a la vez por los poderes que dominan la época y por los dominados.

Los futuros, en verdad, son de duro linaje, que nuevamente salva a los alemanes en la indigencia de su esencia. Son los que callan. Dicen lo

+ [Hs.: es]

que dicen sólo como el indigente motivo de un silencio. Fuerzan de este modo a vislumbrar que por cierto algo decisivo está en alguna parte en el saber y no obstante no devino aún sabible. Al mismo tiempo exigen de los vislumbradores, así sean suficientemente fuertes, resolver la cercanía de lo oculto, ganar lo libre de la cuestionabilidad de eso sabible. Los futuros no se apartan en mundos sustitutos y tranquilidades aparentes, se quiebran junto a lo que "es", para de este modo dejar ascender el ser *[Seyn]* a lo abierto de su cuestionabilidad.

El silencio esencial es la dureza de una suavidad, que callada sólo fuerza a pocos a lo único, el que sin un saber de la esencia de la verdad al hombre le queda cerrado el ámbito de las primeras decisiones.

Los sólo sin palabra no son los que callan; pero tampoco los oradores y escritores.

Tienen que llegar esos decidores, que con frecuencia [han] pesado cada palabra, para que todo peso permanezca suspendido en ella y resista al mal uso. Pero ¿cómo devienen oidores? Sólo quienes son capaces ellos mismos de decir, pueden oír, sin volverse al mismo tiempo siervos.

Pero tal vez tenga que acaecer la voz "del" ser *[Seyn]* y permanecer en la calma de los pocos; tal vez esté ya decidido sobre un abismo entre el ser *[Seyn]* y lo que "ellos" tienen por el ente. Tal vez ese abismo mismo sea el comienzo, si una vez más algo inicial se pone entre los dioses y el hombre como el puente de su ré-plica.

Pero todavía permanece el ensombrecimiento del ser *[Seyn]* a través del ente, y toda meditación sobre el ser *[Seyn]* tiene por ello que atreverse 62
en un reiterado encubrimiento bajo el ente y su emprendimiento.

El *interrogar pensante* del ser como evento sólo puede iniciarse como examen *histórico* de la historia del ser y éste por su parte tiene que reubicarse en la figura inaparente de una consideración *historiográfica* de la metafísica occidental. Y esta historiografía misma se contenta con el "tratamiento" de singulares –en apariencia casualmente tomados– "tratados" y obras, porque ya una presentación total resultaría demasiado inoportuna y sólo se incorporaría a la empresa de la historiografía filosófica. Por el contrario, en la apariencia de lo casual y fragmentario tiene que encontrarse ya dispuesto el impulso a la meditación. La realización así configurada de ésta nunca puede proceder de un cálculo, sino que tiene que estar determinada por la indominada cuestionabilidad del ser *[Seyn]* y sólo por ella.

El representar historiográfico mienta y suscita siempre la opinión de permanecer en lo históricamente eficaz. Sin embargo, la meditación pensante considera únicamente lo que es: el ser *[Seyn]*, lo no menesteroso de efecto. La apariencia historiográfica del pensar despoja a éste en primer lugar de su más propia y única necesidad y lo empuja entre formas usuales de consideración del pasado de "fenómenos espirituales". Entre

tales formas la meditación pensante queda inaparente, casi como una indiferente curiosidad por lo sido. Pero esto es necesario; pues todo destacarse expreso de una "filosofía" se mueve enseguida en el horizonte público de una "concepción de mundo" y además de una sólo ideada. Este horizonte torna invisible a la verdadera pregunta del pensar. No obstante no puede sustraerse a "aparecer" en medio de la representación historiográfica.

Para el pensar, *por* cuya realización la meditación tiene que preguntar, no es esencial si logra una constatación sobre lo hasta ahora desconocido,
63 no esencial si algo es reconocido útil para la "vida", no esencial si es obtenible una explicabilidad no contradictoria de todo ente, no esencial si puede ser erigida una estructura de directivas para orientarse y valorar, sino únicamente si el ser *[Seyn]* mismo acaece-apropiadoramente en su verdad y de este modo en tanto evento-apropiador arroja el a-bismo al ente y sacude toda maquinación, el contrajuego del primer comienzo.

Todos los criterios de juicio de la filosofía están quebrados; ella tiene, hasta comenzando nuevamente, tan sólo que inaugurar la lucha por los espacios de señorío de lo más cuestionable. Sólo poca cosa subsistirá a veces ante la abstinencia del ser *[Seyn]* entre las eficacias del ente.

Apenas la filosofía comience a pensar el ser ya no antes y sólo hacia el ente como su entidad, sino a preguntar previamente hacia la verdad del ser *[Seyn]*, la automeditación, en apariencia sólo suspendida de ella, tan sólo se enreda puramente con su esencia. Filosofía quiere decir "el amor a la sabiduría". Pensemos este nombre a partir de la meditación esencial. Abandonemos el círculo diario de representación y de la erudición, de la preocupación cultural y de la teoría de la felicidad. Entonces la palabra enuncia: *"amor"* es la voluntad de que el amado *sea*, en tanto encuentre a su esencia y en ella se esencie. Tal voluntad no desea ni exige nada. Apreciando tan sólo hace "devenir" lo digno-de amar como lo amado, sin no obstante crearlo. Lo digno-de amor nombra la palabra la "sabiduría".

"Sabiduría" es el saber esencial, la instancia en la verdad del ser *[Seyn]*. De allí que ese "amor" ama al ser *[Seyn]* en una única predilección; esto, que el ser *[Seyn]* "sea", es su amado; para él, es decir para su verdad y su fundación, rige la voluntad por el saber esencial. Pero el ser *[Seyn]* es el a-bismo.

La "voluntad" "del" ser *[Seyn]* no convierte al ser *[Seyn]* desde un esfuerzo independiente en un "objeto" de la aspiración a asirlo representativamente y con afán de explicación y apartarlo como una
64 posesión. La "voluntad" es del ser *[Seyn]*, acaecido por este mismo en su esencia. La "voluntad" no es arbitrario egoísmo ni esfuerzo; "voluntad" mienta aquí la pasión, la disposición fundamental,

perseverante en su determinación, del su-frir* de la indigencia del abismo. Tal su-frir está fuera de inactividad y acción, no conoce el mero tolerar y revolver en la "pena". El sufrir, como el que esa pasión de saber esencial es acaecida, la decisionalidad mantenida por el ser *[Seyn]* en la vía de la seña, es la llamada a llevar la transferencia del hombre a la verdad del ser *[Seyn]* desde el fundamento del ser-ahí. Esa pasión es el portar la re-solución** de la réplica y de la contienda, resolución en la que el último dios anuncia su sitio.

Sin embargo, la filosofía no es formación humana alguna, sino un curso de la *historia* de la verdad del ser *[Seyn]*, historia en la que acaece a la esencia del hombre el dirigirse y apartarse del ser *[Seyn]*; "filosóficamente" quiere decir: sondeando el fundamento de la verdad del ser *[Seyn]* es en primer lugar y propiamente el ser *[Seyn]* mismo, el encontrar su fundamento rehusándose todo apoyo a través del ente, la pasión del acaecimiento-apropiador: el relampagueo de la esencia de la verdad en medio de lo que después de la tormenta puede encontrar como ente para el ente e inmediatamente ha olvidado al relámpago.

Porque el ser *[Seyn]* es "filosófico", el hombre, siéndole transferida la asignación al ser *[Seyn]* como fundamento de su posible historia, tiene que osar la filosofía y en ella el todo. Lo igual sólo a través de lo igual es elevado a la luz de su esencia.

La filosofía no trata "sobre" algo, ni "sobre" el ente en totalidad ni "sobre" el ser *[Seyn]*. *Es* el dicho sin imagen "del" ser *[Seyn]* mismo, dicho que no enuncia al ser *[Seyn]*, que antes bien se esencia como tal dicho. La filosofía *es* tal dicho o no es absolutamente nada. Lo restante permanece erudición circunstancial, que se ha equivocado en su objeto y por ello ni "sirve" y aporta algo a la ciencia, ni en la filosofía roza nunca 65
siquiera una decisión.

Sólo el sumo criterio desde la esencia más profunda –la histórica del ser *[Seyn]*– de la filosofía promete una orientación de la meditación en la confusión que ahora se propaga.

La piedra de toque más dura es así puesta ante el pensador: que con todo el enunciar "sobre" no se mueve aún en el circuito del preguntar.

De este circuito del preguntar no menesteroso de objeto huye todo mentar y creer habitual como la peste. Y no obstante esta huida no adivina el enigma, que cerca siempre también a la filosofía: que a veces en ella se ejerce intensamente una autodestrucción, el que sus caminos

* En el texto original 'Er-leiden', que traducimos por 'su-frir', hace evidente referencia al anterior 'Leidenschaft', pasión, así como luego a 'Leid', pena. [N. de la T.]

** Heidegger relaciona 'Aus-trag', que traducimos por 're-solución', con el verbo raíz 'tragen', llevar y 'Trägerschaft', que traducimos por 'el portar'. [N. de la T.]

pensantes y medios son mal empleados para comprometerla como imposible y tragicómica –más "cómica" que "trágica"– ante los turbios ojos de cristianos y no cristianos. El compromiso destructivo sería sólo explicado pero no fundamentado esencialmente, si se quisiera reducir a la envidiosa falta de fuerza y a la ausencia de riesgo de los saltos cuestionadores. Más bien pertenece a aquel al que se le ha asignado el comenzar, también el acompañamiento de lo que quiere la destrucción; pues comienzo es fundación del a-bismo, pero ésta difunde también la apariencia de aniquilación; donde el comienzo no comienza, sino sólo es interceptado y captado en el opinar y considerar, aparece la aniquilación en la deformación de la incapacidad de fundación, lo que luego bajo empleo de formas de juicio del instruido fanático de la cultura se anota como "trágico" y "cómico" a la vez. El patrón de tal actitud discrepante con respecto a la filosofía, que aparentemente ejerce con seriedad el pensar y sin embargo sólo niega, no procede de la filosofía misma, sino de una huida a su negación antes cumplida.

Pero permanecería únicamente una superflua "sofística" si se quisiera
66 aún incluir este espíritu de autodestrucción, que revolotea en torno de todo pensar inicial, como la adversa e ignorante confirmación de que se prepara algo inicial. El comienzo no requiere nunca tal confirmación. Sólo el dios de la cultura cristiana necesita al diablo para confirmación de su deidad.

El pensar [Er-denken] del ser *[Seyn]* no tiene de qué "ocuparse", pues es acaecimiento-apropiador del ser *[Seyn]* mismo – y nada fuera de él.

La filosofía, que prepara al otro comienzo, alcanza su posición fundamental y con esto su esencia, no a través de un tránsito compensador a partir de la metafísica, sino sólo a través de un salto a un todo otro preguntar, lo que pone un abismo entre el pensar según la historia del ser *[Seyn]* y la metafísica. Porque la compensación le es extraña, tampoco conoce la subversión (la "revolution"), a través de la cual respectivamente sólo entra en movimiento un desarraigo, que tarde o temprano revela su carácter destructivo. Ni compensación ni subversión, pero sí la fundación del "fundamento" que ocultamente aguarda, no sostenible en ente alguno, del a-bismo como el que el ser *[Seyn]* se esencia, es la única pasión del pensar según la historia del ser *[Seyn]*. Mientras el preguntar según la historia del ser *[Seyn]* tenga que pensar en la "destrucción" (*Ser y tiempo)*,* a causa de la confrontación tan sólo histórico-fundante –no historiográfica–, aquí este des-montaje tendrá como su "objeto" lo que en el curso de la historia de la metafísica tenía que ser

* *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, tomo 2, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1977, § 6.

ajuste del primer comienzo, residuo de él y autorización de las consecuencias de una necesaria omisión (de la fundación de la verdad). La "destrucción" no es "destructiva" en el sentido de la destrucción por la destrucción, es "descubrimiento" del comienzo, para restituirle su primera inicialidad en la inagotada plenitud y en el apenas experimentado extrañamiento. Ya la *pregunta* de la recomenzante meditación por el "sentido" del ser *[Seyn]* se encuentra más allá del "nihilismo" metafísico, con ello también fuera de lo que se intentó y se aspira para su supuesta superación al interior de la metafísica, es decir del pensamiento moderno en particular. El "radicalismo" que se encuentra en todo comienzo y se inclina a su más íntima autoamenaza –al desarraigo–, es entonces de auténtica esencia, cuando se sabe como *conservación del o-rigen.** 67

El pensar inicial en el otro comienzo piensa *[erdenkt]* la verdad del ser *[Seyn]*. Pensar *[Er-denken]* no mienta justamente un arbitrario inventar e idear, sino pensar que es acaecido-apropiadoramente y como tal se realiza. El o-rigen del ser *[Seyn]* es el acaecimiento-apropiador de su verdad y la decisión, que se abre con ella pero todavía indecisa, por la fundación de esta verdad contra ella o sin ella. La omisión de la fundación es el necesario destino del primer comienzo. La verdad no desaparece y no puede desaparecer mientras el ser se esencie y el ente como tal "sea". Pero la verdad se extravía en la enajenación de la inesencia como verdad en el sentido de corrección, y el ser pierde su origen, se salva en la maquinación y empuja por fin la filosofía a una apariencia de "radicalismo", que como autocerteza del "yo pienso" eleva el olvido del ser a principio inexpreso y difunde el modelo infundado de un aparente comienzo de la filosofía, al que no se puede sustraer tampoco esa metafísica que supone haber superado a Descartes y a la prehistoria de la modernidad hasta el siglo XIX a través del retroceso "a la vida".

* En el original 'Ur-sprung' acentúa el sentido de 'salto originario' que se puede percibir en la composición de la palabra. [N. de la T.]

II

68 ## *15. La automeditación de la filosofía como confrontación histórica**
(La con-frontación entre la *Metafísica* y el pensar según *la historia del ser [Seyn]*)

La historia del pensar es la historia del ser *[Seyn]*, del modo como éste dona su verdad al ente, para dejarlo ser como un tal; esta historia de donación se convierte desde su primer comienzo y a través de éste en una historia de la negación de la esencia de la verdad, negación que tiene por consecuencia que una fundación de la verdad del ser *[Seyn]* es omitida y reemplazada por expedientes, que finalmente conducen a la indiferencia con respecto a la esencia de la verdad y aseguran a lo eficaz, precisamente explicado como "real", el derecho de ser lo verdadero. Este arbitrio y perplejidad se difunde apenas la negación de la esencia de la verdad ha entregado el ente en totalidad al irreconocible abandono del ser. Pero el abandono del ser puede convertirse en el primer crepúsculo del *rehuso*, en seña hacia el esenciarse del ser como evento-apropiador.

La automeditación de la filosofía entra en la sospecha de un conocer del conocer, que tememos, como un girar sin fondo en torno del propio vacío.

Este temor tiene razón si toma la meditación sin sentido y entiende por ella: detrás del conocer como proceso presente ante la mano,
69 describiendo-explicando, hallando condiciones, proseguir hacia otro presente ante la mano conocido y que aparece como conocido.

Pero conocer del conocer puede ser también: volver a la claridad del esenciarse del conocimiento (a su pertenencia a la verdad del ser *[Seyn]*).

Allí el conocer se convierte aparentemente en un conocido, aquí el conocer deviene más cognoscente, porque salta a la historia misma del ser *[Seyn]*.

La confrontación histórica (resonancia y pase) traslada a aquellas posiciones fundamentales, en las cuales y a partir de las cuales los pensadores ya no están "de acuerdo", donde "conformidad" es impedida en lo esencial, puesto que ningún acuerdo del opinar en lo mismo es todavía capaz de llevar una verdad.

La con-frontación traslada al estar dispuesto esencialmente y cada

* Cf. la confrontación con Hegel, XXIV. "El ser *[Seyn]* y la «negatividad»"; cf. conclusión y anexos del curso sobre Nietzsche, p. 39 (*Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, curso de Friburgo, semestre de verano 1939, en *Gesamtausgabe*, tomo 47, ed. por Eberhard Hanser, Francfort del Meno, 1989, pp. 277 y ss.).

vez único a través de la disposición fundamental; ésta no es ningún sentimiento errante, que además de paso baña al pensar con sus ondas, sino el tranquilo disponer a la singularidad del pensamiento fundamental uno y respectivo. Pero éste no recibe su plenitud de la extensión de la posible aplicación, sino de la esencialidad del proyecto del ente sobre el ser – mientras el pensar permanezca metafísico. Por ello confrontación nunca es cómputo de corrección e incorrección de teorías y opiniones; la representación del maestro de escuela, de que los pensadores "hicieran" sin embargo respectivamente "errores", que tendrían que ser eliminados, tiene su lugar en la "escuela", pero no en la historia del ser *[Seyn]* y nunca en el diálogo de los pensadores.

Pero porque erudición y magistería de escuela desde hace mucho tiempo determinan el parecer público sobre la "filosofía" y "orientaciones filosóficas" y sus "confrontaciones" y la época presente, conforme al triunfo definitivo del historicismo, se toma de tales pareceres cada vez más decididamente, esto quiere decir aquí cada vez con menos decisión, es necesario un desprenderse expreso del presente. Pero ello significa: necesitaríamos saber acerca de cómo el presente se relaciona con la 70
filosofía y su historia.

Sin embargo, este saber se mueve, a pesar de su importancia, en un ámbito marginal que, apreciado a partir del pensar esencial, podría quedar abandonado a su propia inesencialidad.

Pero puesto que el pensar *[Er-denken]* del ser *[Seyn]* nunca es análisis de algo presente ante la mano, un apartado observar "corrientes" y "situaciones espirituales", sino un *tratar*, por ello tiene que ser asumida aún la molestia de una meditación sobre lo actual y con ella la apariencia de que debiera pues lo presente ante la mano sólo ser descompuesto y deducido a "modos" y "tipos", en lo posible hasta en la creencia de llegar *a través* de tal procedimiento posteriormente a otra actitud. Pero este aparente análisis es en verdad sólo la realización de la con-frontación que acaba en el presente y su exterior, en la que pensantemente tratada, es decir tiene que ser sondeada y soportada una decisión sobre el ser *[Seyn]*. Se *puede*, mientras la auténtica realidad de nuestra historia (la indigencia de la ausencia de indigencia) nunca sea experimentada, captar cada meditación únicamente según lo que ella proporciona en conocimientos; se puede eludir lo decisional. *Que* se *puede* esto, sin conmoción y puesta en riesgo de la supuesta seguridad sobre la propia –asumida– esencia humana, es uno de los muchos testimonios irreconocibles acerca de cuán infundadamente la filosofía oscila hacia aquí y hacia allá en lo inesencial: ora es fenómeno de la "cultura", ora un medio de formación, ora un demasiado temprano reemplazo negador de la fe. Se torna afanosa por lo "real", todo lo que la rodea, sólo nunca ella misma. ¿De dónde procede este destino?

A través de las crecientes posibilidades de educación de la modernidad, que siempre tienen tan sólo por consecuencia la incultura que las excede y lo pretencioso y rígido de una aparente formación, la relación de nuestra época con la filosofía es desde hace tiempo ya en sí confusa. Las
71 posibilidades de "formación" remiten por adelantado la filosofía entre los "objetos" de la "formación", sea ésta tomada en el sentido esencial de la configuración de vida segura de su medida o en el inesencial de una culturosidad fragmentaria. La filosofía permanece en ello siempre un "objeto", una "fuerza", un medio, que es atendido, tomado y utilizado en medio del círculo fijado de las organizaciones de poderío del hombre.

Se puede intentar desenredar esta confusa relación con la filosofía a través de un renovado esfuerzo de comprensión de las "obras" de los grandes pensadores. Tal trabajo es inevitable; pero corre el peligro de enceguecer mediante la luz que enciende; pues favorece demasiado fácilmente el recurrir a uno de los pensadores más antiguos y ocasiona renovaciones, que por momentos engañan en la huida de lo cuestionable.

La atención más vigorosa de las "obras" puede reivindicar por sí una mayor seriedad que la que podría aportar la comparación historiográfica externa, moviéndose hacia aquí y hacia allá, de todos los puntos de vista con todos.

El recurso a las obras no garantiza aún una actitud clara y consolidada, que una con-frontación histórica sería capaz de llevar.

Por ello se requiere un examen meditante a fondo de las formas dominantes de relación con la filosofía. Hallamos:

1. la asunción historiográfica de una filosofía más antigua (Kant, Hegel, Tomás de Aquino, Nietzsche) y la adaptación de ésta a la situación temporal vista respectivamente de modo diferente. El "punto de vista" y el "principio" de las filosofías asumidas son "representados" con diferentes grados de fuerza de entendimiento, en la mayoría de los casos modificados y hasta enriquecidos a través de una presentación y aplicación conforme a la época. Sin embargo, esto acaece,
   a) para continuar promoviendo la "filosofía" como "bien cultural" tradicional a través de una erudita ocupación con ella;
72 b) para emplearla como medio de defensa, ampliación, disposición ideológica de una actitud creyente;
   c) para tener a mano en ella el medio de la aclaración moral personal y al mismo tiempo una acumulación de puntos de vista y aspectos de la interpretación y orden de los fenómenos del "mundo" y de la "vida".
   Encontramos luego
2. el cómputo historiográfico de la filosofía transmitida historiográficamente sin preferencia expresa, decidida y fundamentada de un pensador singular. El propósito intenta,
   a) extraer una filosofía nueva e historiográficamente más abarcado-

ra, en la que una extraña "objetividad" considera respectivamente "valioso" diferentes cosas en el "ideario" de los singulares pensadores;
b) promover la "filosofía en sí" y su "progreso científico". En ello es conductora la representación de que por encima de los casos "temporales" de los pensadores singulares y de sus inevitables puntos de vista flota y se teje una filosofía "en sí", en la que con pertinente y oportuna eliminación de los "errores", con el tiempo todo lo "correcto" sería recogido.

Aquella asunción historiográfica de determinadas filosofías singulares y este cómputo historiográfico de toda filosofía vigente son compendiables como el emprendimiento filosófico de la erudición filosófica, usual en todos los países "civilizados", ejercitado sobre todo en las escuelas de segunda enseñanza y superiores. De él se nutre luego la excrecencia de un "filosofar más libre" periodístico, servidor de una literatura diaria, que toma la "actualidad" como criterio de elección y modo de tratamiento de los "problemas". "Problema" rige aquí como título para cuestiones, que no son tales.

Hallamos además

3. el rechazo de la filosofía, en parte porque es considerada inútil, por no ser capaz de proporcionar inmediatamente conocimientos cientí- 73
ficos ni reemplazar en lo más mínimo; luego porque como mera "reflexión" inhibe y estorba el camino directo y fresco del querer conocer; pero finalmente porque como terreno de cultivo del afán de duda es considerada "peligrosa". Este apartar de un empujón la filosofía es, hasta en la forma del simple pasar por ella, en la mayoría de los casos más serio que el celo negociador de la erudición filosófica. En la mayoría de los casos el rechazo surge de los puntos de vista de creencias religiosas, políticas y artísticas. El aparecer histórico de la filosofía es tomado en conocimiento como una curiosidad historiográfica, hasta a veces expresamente apuntado para prevenir contra la filosofía, donde la referencia al permanente cambio de posiciones y a lo opuesto de los resultados es desplegado como un medio de espanto particularmente impresionante.

Hallamos además

4. La indiferencia con respecto a la filosofía. Prospera preponderantemente en medio de la erudición filosófica, pero también allí donde circuitos de tarea de "importancia vital" (la técnica, el comercio, las ciencias y finalmente el "emprendimiento cultural" general) exigen exclusivamente el cálculo y el obrar del hombre. Aquí no se despierta el esfuerzo por una decisión filosófica, ni se llega a un rechazo y toma de posición de la filosofía. Los grandes pensadores, es decir su fecha de nacimiento y muerte, son a lo sumo a veces una ocasión totalmen-

te sin compromiso de conmemoración, propiamente sólo se festeja el hecho de que aún no se ha olvidado esas fechas. De este modo no podemos ver en la más celosa indagación, sólo por nombrar tales "celebracioens" más recientes, las celebraciones de Hegel en 1931 y el congreso sobre Descartes en 1937, que han producido de esencial para la filosofía más que una alternativa confirmación de todos los participantes del emprendimiento filosófico.

Hallamos finalmente

74 5. todo esto –asunción historiográfica de singulares filosofías, cómputo historiográfico de todas, el rechazo de la filosofía, la abierta y oculta indiferencia con respecto a ella– mezclado sin distinción, de modo que prepondera arbitrariamente e inasible en sus fundamentos ora una "actitud" ora otra. El predominio de esta mezcla, en la que cada escritor y orador se puede anunciar y ocultar y contribuir al acrecentamiento de la "literatura", es la verdadera marca distintiva de la ausencia de sentido. Esta situación no rige menos para Europa que para América y Japón. Tal ausencia planetaria de sentido, con respecto a la cual puntos de vista de creencias políticas y religiosas son sólo un eludir pero ningún dominio, no es hoy penetrable por nosotros en su esencia. Sería funesto que quisiéramos simplemente poner a un lado esta situación mundial como algo sin valor, como decadencia e incapacidad. Y aun más errónea sería la opinión de que en época de impotencia y desgano por la palabra esencial se podría apartar alguna vez esta situación, de la noche a la mañana, a través de la publicación de un "libro".

¿Por qué decimos "falta de sentido"? Por doquier en estas "relaciones" con la filosofía no reina en parte alguna una meditación sobre su esencia, *de manera* que *lo que* tiene por pensar fuera puesto en cuestión y asumido en su *plena* cuestion-abilidad: sin apoyo y sin protección, sin subterfugio, sin embargo con *un* estar dispuesto a dar aquí con una *necesidad propia* de la filosofía, que surge de la singularidad de su esencia. Si tal meditación estuviera en obra, entonces desde hace décadas ya ninguna "literatura filosófica" habría podido imponerse.

Tal meditación sólo es posible como *confrontación* con la *historia*, *historia* en la que la filosofía sólo *"es"*. Por ello, tenemos que aprender a saber siempre más claramente lo que tal *"confrontación"* mienta (precisamente también a diferencia de la refutación historiográfica). Sí,
75 esto es hasta una condición esencial para la realización de la confrontación, saber que ella no "refuta" y no puede orientarse a refutar.

Todo pensador esencial es irrefutable (el pensador esencial es aquel que en la historia del ser ha ganado una *posición fundamental* originaria y por ello singular). *Irrefutabilidad* no mienta aquí acaso sólo que a "un sistema" no se lo logra prender y atravesar con razones contrarias para

demostrar una falsedad o incorrección, sino que un tal *propósito en sí* es ya inadecuado y por ello un caer fuera de la filosofía.

¿Por qué? Porque con cada posición fundamental está puesta conjuntamente la *esencia* de la verdad y con ello la *verdad filosófica*; *ninguna* determinación esencial de la verdad está *"contra"* la otra *en el sentido* del mero *rechazo*; por ello tampoco *a favor* de ella en el sentido de la mera *asunción*, sea en parte, sea completamente.

Pero sí están las posiciones fundamentales respectivamente según su originariedad una "contra" otra, en tanto cada una desde sí –en su *respectiva singularidad*– fundamenta la singularidad *histórica* esencial del ser y su verdad y esto quiere decir elevar a la indigencia. De ello resulta la exigencia: volver siempre de nuevo a tales posiciones fundamentales, para a través de la confrontación con ellas ser impelidos a la singularidad de un preguntar originario.

La confrontación es un *preguntar al encuentro*

1. *de modo* que ambas posiciones fundamentales se *"excluyen"* y así alcanzan el uno "contra" otro y se fuerzan a la singularidad;
2. de modo que esta *exclusión* al mismo tiempo es la *a-signación* a una necesaria pertenencia a lo *únicamente cuestionable* del pensar.

(Con ello para la confrontación histórica de tal tipo no hay progreso dialéctico alguno de la sobreasunción,* sino *lo incompensable por la razón de su respectiva singularidad).*

Para ello se requiere por cierto un saber *histórico* (no de meros 76
conocimientos historiográficos), que sólo procede de un preguntar originario, para experimentar en lo esencialmente incompensable como tal, precisamente, la *pertenencia* a lo *único* (y su inaccesibilidad) y para escapar en todo lo por pensar al peligro del compensar en una vacía comunidad, "común" que es insinuado precisamente a través de la mismidad y la correspondencia de las palabras fundamentales y de los conceptos de palabras corrientes. (¡Pero la *palabra*!)

Sin embargo se encuentra en la esencia de todo lo histórico –y sobre todo en lo creado en el pensar y poetizar– que "se" puede tomar de todos modos a voluntad y sin tener que responder por las consecuencias; y para la época moderna del *historicismo* hay indefinidas posibilidades.

Se *puede*, por ejemplo, tomar la filosofía de Kant (¿en qué consiste?)

* Vertimos el vocablo hegeliano 'Aufhebung', de discutida traducción, por 'sobreasunción', tal como ya lo hiciéramos en la traducción al castellano de Hegel, tomo 65 de *Obras completas* del mismo Heidegger. [N. de la T.]

por *incorrecta* (¿y qué significa esto?). Se puede hacer de ello y de la demostración de su incorrección un trabajo profesional y de la vida. Sólo que ello no es ningún filosofar, ningún interrogar la esencia del ser.

Donde ello es realizado de modo esencialmente justo, el pensamiento de Kant no aparece para nada como "objeto", sino como preguntando conjunta y previamente la misma pregunta. Por eso, no está sometido a discusión si *Kant* habría hecho algo correcto o falso, sino si *nosotros somos capaces* de reflexionar acerca de la *verdad* de su pensar, es decir, de *copensar* más originariamente (no más correctamente).

Con-frontación pensante es *apertura cuestionante hacia la asignación a la cuestionabilidad del ser.*

Preguntar y decir *más originariamente* no significa pensar "más correctamente", sino recuperar respectivamente la necesidad del preguntar lo más cuestionable y desde él osar una singularidad.

Nunca jamás refutación (ella es la verdadera "blasfemia" con respecto a los filósofos, es decir, la "herida" más grave de su esencia), sino cada vez sólo sondeo del fundamento, riesgo del ab-ismo del ser *[Seyn]*, del ser *[Seyn]* en tanto del ab-ismo.

La con-frontación es, a saber, en esencia respectivamente *superación;*
77 sólo que superación no ha de ser pensada en el sentido de un llevar a cabo refutante a favor incluso de un progreso. Superado no es el pensador, para el que rige la confrontación, sino son superados aquellos que osan la confrontación; superado es el peligro y afán del mero apoyar y asumir, del no más preguntar y del mero invocar a algo decidido. Por el contrario, el pensador, para el que rige la confrontación, se remonta a su posición fundamental y se torna un cuestionable, de modo que su preguntar más propio se desprende del ligamiento a los aparentes "resultados", "teorías" y "proposiciones" y tan sólo como un tal liberado deviene él mismo la liberación del pensar en el espacio de juego de la cuestionabilidad de lo más cuestionable – una asignación interrogadora, de apertura, al "ser" ("de-strucción" en *Ser y tiempo*).*

La confrontación histórica no empuja historiográficamente la historia al pasado y no soporta para nada la historia como pasado, tampoco como el "acaecer" del respectivo actualizar conforme al tiempo. La confrontación histórica no erige sólo "modelos" en medio de lo pasado, porque también éstos demasiado fácilmente quedan como las contraimágenes de un presente necesitado de espejarse a sí mismo. La confrontación *histórica* libera la historia del pensar a su futuro y pone así *ante el camino de lo futuro* las oposiciones esenciales, insuperables,

* *Gesamtausgabe*, tomo 2, § 6.

sólo equiparables a través de una singularidad expuesta del pensar inicialmente interrogador.

Sólo cuando satisfacemos *esta* medida somos pensadores *pre*cursores de los pensadores futuros. Y tal vez es el modo a *nosotros* posible del satisfacer la clara y rigurosa renuncia a todo lo inadecuado de esta medida de la esencia de un pensar pensante. La larga educación a tal renuncia enciende un saber que excede esencialmente a toda nueva mezcolanza 78
sumada desde lo vigente inexaminado y saca a la lejanía con respecto al ser *[Seyn]*, como primera cercanía a la decisión entre divinidad y humanidad.

Porque sin embargo desde largo habituamiento "pensamos" sólo así, que o acechamos resultados, para descansar en su invocación, o bien apelamos a convicciones preconcebidas, para con su ayuda aclarar todo para obtener una completa satisfacción, por ello la estancia interrogadora en lo cuestionable tiene que parecernos extraña. En último término o nunca, puede ella abrirse como lo que es: como *saber* en el sentido de la instancia en la esencia de la *verdad* del ser *[Seyn]* (cf. 97. "El pensar según la historia del ser [Seyn] y la pregunta por el ser").

La confrontación, que es inminente y que según su modo esencial decide en general sobre la posibilidad de la filosofía, es aquella con la filosofía de Occidente en la totalidad de su historia. La totalidad de su historia no es determinada aquí a través de la integridad de la introducción historiográfica de todas las opiniones doctrinales y de sus dependencias, sino a través del concebir el comienzo de esta historia, su inevitable defección del comienzo, la autosalvación de su defección (Descartes) y su acabamiento (Nietzsche). La totalidad así concebida de la filosofía occidental en sus posiciones fundamentales es esta filosofía como "metafísica". El nombre no designa aquí *una* "disciplina" de la filosofía entre otras; no mienta ninguna "disciplina" como parte de la enseñanza y asignatura, sino significa el modo fundamental del pensar pensante de la historia vigente del pensar, manera fundamental de pensar en tanto de un pensar del ser predomina y lleva todo lo que se quiera repartir en la "lógica", ética, estética, etc., repartición misma que permanece aún una consecuencia del modo metafísico de pensar, aunque tampoco ninguna necesaria. No obstante, subsiste como peculiaridad del pensar metafísico el haber sido llevado a cabo aun por los pensadores más esenciales (Leibniz, Kant, por ejemplo) a menudo a partir del encuadre de las disciplinas ("lógica", "ontología") y ello justamente allí donde tenía que hacer saltar el marco. De este modo, el título de la obra, 79
en la que se inicia el acabamiento de la metafísica, *La ciencia de la lógica* de Hegel, tampoco puede ser tomado de ninguna manera como un apoyarse exterior y casual en la filosofía escolar. Este título es más bien la más aguda y completa caracterización de esta posición metafísica

fundamental moderna: "ciencia" es la filosofía en el sentido del contexto de fundamentación incondicionalmente cierto de las proposiciones (de la mathesis). Y esta ciencia se realiza y fundamenta como "lógica", con lo cual se dice que aquello *que* es por saber en este saber, es proyectado y desplegado al hilo conductor del λόγος en el sentido del pensar incondicionado de la razón absoluta; así el *saberse* incondicional (ninguna condición *en el interior* de y según su modo admitiendo para sí). La metafísica prepara su acabamiento en la figura de la lógica absoluta. Este acabamiento se torna completo a través de la desacreditación y destitución de la "lógica" en el pensamiento de Nietzsche. Esta destitución evidentemente no se convierte en apartamiento, sino muy por el contrario en aquello que necesariamente permanece exigido como contrajuego, para "pensar" al ser como devenir y en el "devenir" plantear al verdadero "ser" como la "vida".

La próxima confrontación, tan sólo gracias a la cual la filosofía podrá comenzar de nuevo como filosofía, es la confrontación con la metafísica en su historia como tal; ello quiere decir: las posiciones metafísicas fundamentales tienen que ser reliberadas tan sólo y al mismo tiempo en la singularidad de su preguntar y poner su futuridad en juego (su futuridad se esencia respectivamente según la resonancia de *la verdad del ser [Seyn]*).

La con-frontación histórica sienta a aquéllos, que están en ella de modo diferente, respectivamente hacia lo propio y singular de su posición fundamental única en el preguntar de la pregunta por el ser. La confrontación histórica nunca es una añadidura procurable a veces al
80 "verdadero" pensar, sino es un rasgo fundamental del mismo pensar según la historia del ser *[Seyn]*. Por el contrario, lo que fácil y continuamente tiene la apariencia de la confrontación histórica, el refutar historiográfico de "teorías" y "opiniones" filosóficas, inagotable porque a través de cada presente siguiente provisto de nuevos "puntos de vista", permanece asunto de ocupación de los historiógrafos de la filosofía. Pero precisamente *porque* para la filosofía, no para la erudición filosófica historiográfica, la superación del historicismo es *la* indigencia, por ello la confrontación *histórica* se convierte en *única* necesidad.

La con-frontación: aquélla entre la metafísica en su historia y el pensar según la historia del ser [Seyn] en su futuro.

IV. ACERCA DEL PROYECTO DEL SER *[SEYN]*

(Palabras esenciantes)
(La sentencia según la historia del ser *[Seyn]*)

16. Ser [Seyn] 83

¿Quién lo imagina: ser *[Seyn]* – el evento-apropiador?

Evento-apropiador – que ad-judica a re-solución recíproca la réplica y sus re-plicantes, la contienda y sus contendientes y como el acaecimiento-apropiador de esta ad-judicación aclara al ab-ismo, en el claro mismo se funda la esencia de su verdad, es decir de la más inicial.

El ser *[Seyn]* –nada divino, nada humano, nada mundano, nada terrenal– y sin embargo a todo en uno el entretanto – inexplicable, ineficaz, fuera de poder e impotencia se esencia el ser *[Seyn]*.

Inevitable para el hombre, quien así se encuentra en lo abierto del ente, él mismo siendo, relacionándose, sosteniendo al ente.

A partir del ente el ser *[Seyn]* nunca es explicable, porque el esenciarse del ser *[Seyn]* señala lo abismoso, que niega toda apelación al ente, en cuanto el abismo fuerza únicamente hacia el ser *[Seyn]*. Por ello la fundación de la verdad del ser *[Seyn]* no pertenece al hombre presente ante la mano y "viviente", sino al *ser*-ahí para la instancia, en el que el ser humano en algunos tiempos tiene que transformarse.

El ser nunca es pensable primero y sólo con respecto *al* ente, aunque el ente ante todo y siempre pretende tal cosa.

Tal vez esto sea el fundamento del inicial avance y primacía del *presenciarse* y del "presente" y de la estabilidad, avance en el que el ser *[Seyn]* como (evento) se niega aún por mucho tiempo.

El brillar mismo como modo del presenciarse deviene luego brillo y apariencia de lo simplemente estable (cf. 17. "Ser como φύσις").

La estabilidad originaria concebida según la historia del ser, de igual manera el originario presenciarse, no proceden de un ensanche y enriquecimiento del "ahora", sino son con éste el *sostén* de la caída y sublevación en la réplica y en la contienda. Como sostén son esenciales, pero 84
en su esencialidad procedentes del evento: mas esto es la *lucha* sin paz y sin guerra (el proporcionar que se dona alternativamente en esencia) entre réplica y contienda.

Ré-plica es la decisión esencial entre la divinidad autoasignante de los dioses y la humanidad del hombre.

Contienda es la adjudicación de la esencia de mundo y tierra.

La lucha entre ambos es en esencia aclaradora, y lo aclarado es por último él mismo como lo que se rehúsa, el fundamento ab-ismoso.

Este claro es la *verdad* del ser *[Seyn]*, ser *[Seyn]* mismo que *es* la verdad.

A partir del "mundo" y de la "tierra", del hombre y del dios –pero a la vez siempre desde su contienda y su réplica y antes desde la lucha de éstas– puede y tiene el ser *[Seyn]* como evento que ser interrogado pensantemente.

El ser *[Seyn]* se esencia como la *resolución* de la réplica y de la contienda, a la vez en el modo del acaecimiento del ahí, en tanto fundamento del claro que reina en el evento-apropiador.

La re-solución lleva tan sólo aclarando en su "esencia" la réplica de este modo autoaclarante y su re-plicado (divinidad y humanidad), igualmente y en el cruce de esta réplica la contienda que se inaugura a sí misma y su abierto (tierra y mundo) – quiere decir: en su elevarse al abismo, como el cual el ser *[Seyn]* acaece. La re-solución es evento-apropiador.

El interrogar del ser *[Seyn]* nunca llega –separado primero del ser *[Seyn]* y en cierta manera sorprendiéndolo– sobre éste, sino que él mismo es antes sólo un considerar la entidad del ente, olvidándose y servicial al ente, en el fondo acaecido-apropiadoramente por el ser *[Seyn]*.

La *resolución* no mienta liquidación y apartamiento, sino inauguración, *aclarar del claro –evento-apropiador* como resolución–, *resolución esencialmente al abismo.*

85 Este preguntar es en sí ya acaecido por el ser *[Seyn]*, quiere decir: es realizable sólo desde la instancia en el *ser*-ahí.

Con tal instancia queda tomada la decisión de que el hombre *ya no* piensa adecuadamente el ser hacia *sí* –como el subiectum competente– en el sentido de un accesorio ulterior general del ente (como la entidad), donde "pensar" es el representar en general. Con instancia "piensa" el hombre al modo del *ser*-ahí en el salto proyectivo al claro mismo; el ser *[Seyn]* antes y fuera de toda coordinación con el "ente" ya interpretado. En tal pensar salta el hombre por encima de su *esencia* vigente (animal rationale); pensando más allá de sí desde el salto al evento-apropiador no piensa el ser *[Seyn] hacia sí*, sino antes *a sí* en esencia en el ser *[Seyn]* y su claro. No ha delatado la transformación de su propia esencia sino previamente trasladado a su sitio todavía infundado, que tan sólo como historia de la custodia de la verdad del ser *[Seyn]* deviene *ser*-ahí (cf. VII. "El ser *[Seyn]* y el hombre").

El ser [Seyn] exige ahora ganar su más propia esencia. En esta serenísima coacción se encuentra oculto el comienzo de otra historia del hombre. Permanece la decisión de si el hombre es capaz de experimentar la indigencia preparada de antemano a través de tal coacción, si conoce ese fuerte y largo ánimo, que excede esencialmente todo poder, violencia y anquilosis.

17. *Ser como* φύσις

Del ser como φύσις (el surgente ponerse en la subsistencia) se origina el avance del presente (del presenciarse y estabilidad) y con éste el afán de "conservación" y la voluntad de "eternidad" en el sentido de duración, la preferencia de la realidad y de la eficacia servicial a ella.

En el horizonte de este esenciarse del ser aparece el hombre en primer lugar en su condición corporal como lo duradero, es decir ente, y *de* 86
este modo la animalidad se convierte en la primera determinación – pensada metafísicamente; deviene objeto de conservación precisamente al interior de la experiencia de su caducidad. La referencia al ente (es decir a lo presente-estable), experimentada al mismo tiempo, es concebida como νοῦς – percepción y lo perceptible mismo tomado como apoyo y sostén en el cambio.

Por doquier está en juego esa primera verdad del ser como φύσις –según diferentes versiones–; lo "natur"al en sentido cósico queda en ello sólo como una forma de la próxima pre-*sentificación,* no es lo metafísicamente decisivo sino recibe su rol de la esencia de ser de la φύσις.

18. "Ser" [Seyn] *como "palabra"*

Ser *[Seyn]* – degenerado finalmente en la metafísica en una palabra desgastada, vacía, que apenas anuncia aún el ya mismo irreal desprendimiento del pensamiento de todo lo real en lo ineficaz e irreal, el completo desierto del representar inobjetivo.

Ser *[Seyn]* gana en el pensar según la historia del ser *[Seyn]* el rango único de la palabra fundamental del silencio ab-ismoso, la sentencia oculta en ella (que sea por fundar en el ser-ahí y como ser-ahí la esencia de la verdad e instituir el entretanto de la resolución de las réplicas más simples y decididas) es la fractura, a través de la cual cada ente dura y escarpadamente cae hacia el ab-ismo, el que sólo devuelve una vez más el ser al ente y al hombre la determinación en la asignabilidad al ser *[Seyn].*

Ser *[Seyn]* – metafísicamente un mero sonido indiferente, según la historia del ser *[Seyn]* la calma, que retiene a cada tormenta, de las incalculables decisiones.

La palabra como tal pertenece en esencia a la resolución y es sólo sabible como perteneciente al evento-apropiador.

87

19. El ser

En el primer comienzo: *el surgimiento* (φύσις), el presenciarse que se despliega (que se abre).

Al fin de este comienzo: el último humo de una realidad evaporada en la *"vida", la maquinación que se hace hegemónica como autorización del poder.*

En el otro comienzo: *el evento-apropiador,* lucha de la réplica y de la contienda como claro del abismo del entretanto.

El surgimiento y el evento llegan a la con-frontación según la historia del ser [Seyn].

El surgimiento deviene –infundado en su inocultación y ocultación– causa* *presente*-permanente y condición e incondicionado, por último "vida" que rueda hacia sí misma y de regreso.

El *evento-apropiador es* el fundamento como ab-ismo del claro, ganándose en la lucha de la réplica del dios y del hombre con la contienda entre tierra y mundo.

20. La "finitud" del ser [Seyn]

La expresión "finitud" ha sido elegida en el marco de un inevitable entendimiento *historiográfico* y separación ante el preguntar vigente. Esta "palabra" subyace en muchos malentendidos; se puede pensar en la distinción del idealismo "relativo" (kantiano) y "absoluto". Se puede incluir a una con ello la representación cristiana de la creaturidad de todo "ente" y se puede al mismo tiempo volverse una víctima de la trampa de la dialéctica, en cuanto se da a "considerar" que cada vez con el planteo de lo "finito" siempre se haya ya pensado también un infinito. Se toma aquí por doquier lo "finito" en el sentido de algo reducido y a saber de una reducción de ente, se piensa "finitud" metafísicamente.

88 La "finitud" del ser *[Seyn]* mienta sin embargo algo completamente diferente: la a-bismosidad del entretanto, al que lo noedor de ninguna manera pertenece como carencia y límite, sino como distinción; la "finitud" del ser *[Seyn]*, cuando en general pensada como separación de otra cosa, no ha sido referida a la *infinitud* del ser *[Seyn]*, sino a la infinitud, es decir incondicionalidad del *ente;* pero ello quiere decir: a la primacía del ente ante el ser, de manera que éste desciende a un suplemento. "Finitud" del ser *[Seyn]* es ya una expresión repleta, que debiera condu-

* En el texto original 'Ur-sache', acentuándose el sentido de origen que otorga el prefijo. [N. de la T.]

cir la meditación de manera muy malentendible a no mentar una "dependencia" del ser *[Seyn]* con respecto al ente y ya para nada una reducibilidad del representar del ser, sino la *singularidad de la abismosidad del ser [Seyn] como evento.*

La "finitud" del ser-ahí sin embargo –la instancia en el claro de la resolución de réplica y contienda– es una consecuencia esencial de su acaecimiento-apropiador esencial a través del ser *[Seyn]*. Historiográficamente se puede, aunque nunca con bastante reserva, *indicar* esta finitud del ser ahí a través de la instalación de la esencia humana en la referencia al ente como tal. Pero *tal* indicación nunca es el pensar [Erdenken] del esenciarse del ser *[Seyn]* mismo, pensar para el cual la caracterización del ser *[Seyn]* a través de la finitud permanece desde el comienzo superflua y molesta.

El intento que asume el escrito *Kant y el problema de la metafísica*,* de dilucidar por camino "historiográfico" un comienzo totalmente otro de la historia del ser *[Seyn]* y hacerlo comprensible, tiene que fracasar necesariamente; condujo a equiparar historiográficamente y en lo esencial a aniquilar el intento del pensar que comienza. La consecuencia es luego la curiosa situación: por una parte *Ser y tiempo*** es interpretado como una continuación y complemento de la *Crítica de la razón pura* y 89
de su "antropología" y con ello computado historiográficamente y hecho indiferente; por otra parte se juzga la interpretación de Kant como unilateral y haciendo violencia. Según el "efecto" "historiográfico" –que visto según la historia del ser *[Seyn]* en todo caso no tiene peso– no ha sido lograda una dilucidación de *Ser y tiempo* ni producida una interpretación de la *Crítica de la razón pura*. En verdad, quien es capaz de pensar a partir del saber de la pregunta por el ser reconocerá otra cosa y no quedará pegado al "efecto historiográfico". Lo que la palabra conductora "finitud" quiere decir y denominar no es una "propiedad" del ser *[Seyn]* y del ser ahí acabadamente comprobable, sino el título inadecuado para lo más cuestionable de lo que en sí oculta la cuestionabilidad como distinción.

Según Kant ser es siempre entidad en el sentido de la objetividad del objeto. Pero "objetividad" no es ella misma un objeto y como lo inobjetivo también sólo una consecuencia esencial del ser *[Seyn]*, de modo que éste a partir de tal consecuencia nunca puede ser pensado [er-dacht] en su carácter-*fundamental*. La "metafísica" nunca puede superarse a sí misma, ella exige como primera historia del primer comienzo del ser *[Seyn]* otro comienzo, que a la vez la inserta en su verdad histórica.

* *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Gesamtausgabe*, tomo 3, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1991.

** *Gesamtausgabe*, tomo 2.

21. La sentencia del pensar según la historia del ser [Seyn]

Reza: *El ser [Seyn] es, el ente no es*. Sólo difícil y lentamente superamos el prejuicio de toda metafísica, que el ente "sea" lo que sólo "es" y puede "ser". El "es" y el "ser" proceden aquí siempre del enunciado que dice que algo "es" en general (sucede y se presencia ante la mano), que tal siempre "es" también así y así (se presencia y está frente). El "es", en cierto modo nativo del ente, significa el ser en el sentido del presenciarse estable. La
90 incuestionabilidad de este "es" se atribuye, sin encontrar resistencia, la determinación y conducción de todos los modos de ser y sus variaciones ("modalidades", por ejemplo). Pero el ser como "nomen" del habitual "es" se descubre como la entidad, que fue proyectada a partir del "ente". Este proyecto no conoce la interrogación de la verdad del ser *[Seyn]* mismo, se mantiene fuera de toda experiencia de una posible necesidad de la interrogación de lo que aquí se ha nombrado verdad del ser *[Seyn]*.

En virtud de esta inexperiencia hasta inicialmente necesaria el proyecto del ser *[Seyn]*, como presenciarse estable, toma al ente mismo como el apoyo predado y el sitio del ser *[Seyn]*; que aquí el ente mismo siendo sólo es mientras ya sobresale en el inexperimentado claro del proyecto, es en cierta manera (la del πρότερον τῇ φύσει – del "a priori" de lo pensado) reconocido. Entre tanto, el modo de este conocimiento sirve sólo para hacer definitivo el desconocimiento de la cuestionabilidad de la verdad del proyecto del ser *[Seyn]* a lo largo de toda la historia de la metafísica. Pero mientras el ser mismo, no obstante, es "pensado" y su determinación concebida como tarea, se abren en lo sucesivo tres caminos de la metafísica:

1. El ser es elevado al máximo ente (ὄντως ὄν), porque presta a cada ente la entidad (ἰδέα); el ser es la "apariencia", lo que presta al ente el aspecto de un tal; la ἰδέα es en este sentido y ámbito δύναμις – autorización de lo presente ante la mano a la presencia y estabilidad, como esta autorización misma el poder del presenciarse (la idea platónico-griega no es la mera representatividad del opinar de modo subjetivo en el sentido moderno, y no obstante el fundamento e impulso a la idea como perceptio y "concepto").
2. El ser es –lo que igualmente en el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ya es pretendido– explicado desde un tal que lo hace idóneo (desde el ἀγαθὸν
91 ἀκρότατον) en su poder (distribución de capacidad). El summum bonum es pensado cristianamente como ens entium creans (Deus creator). El ser es "explicado" a partir del máximo ente.
3. El ser es transferido a la representatividad e interpretado como objetividad del objeto para el representar subjetivo, donde el "sujeto" ora como condicionado, ora como incondicionado, juega su rol de "origen".

La metafísica deriva por consiguiente el ser de un máximo ente o bien lo convierte en hechura de un ente y de su mero representar, o acopla ambas explicaciones del ser desde el ente.

(Para Hegel la *idea* absoluta es el pensamiento del *dios creador* antes de la creación y para ésta, dios mismo que es pensado como *sujeto* incondicionado. Conforme a él, en el interior del proceso de sólo inversión, aparentemente libre de metafísica, del definitivo acabamiento de la metafísica, vuelven todas las formas de explicación del ser desde la idea, desde dios, desde el sujeto en cualquier confusión y mezcla. El pantano originario que concentra este vaho irreflexivo ha sido indicado a través del remontamiento de todo a la omni-vida ("la vida"). Ahora también la última claridad, que sin embargo distingue todo pensar metafísico esencial, se ha borrado definitivamente en la turbiedad de la evidencia masiva.)

El ser [Seyn] es, el ente no es. Esta sentencia quiere decir al mismo tiempo que a partir del ente, sea como fuere dado previamente, conduce al ser sólo un aparente camino, cuya verdad es experimentable únicamente en el salto como claro y aclarante abismo.

Ya sólo a través del modo del preguntar, en el interrogar de la verdad del ser *[Seyn]*, ha sido éste liberado de toda atadura esencial y de toda metafísica.

El ser *[Seyn]* es – quiere decir: el ser *[Seyn]* y sólo el ser *[Seyn]* esencia su propia esencia, acaece como evento-apropiador en el ab-ismo del claro, que como juego-espacio-temporal proporciona al ser *[Seyn]* el sitio, como el cual hace devenir la resolución entre réplica y contienda 92
instante y fundamento de la historia.

El ser *[Seyn]* no se deshace de su esenciarse en el ente, sino lo cumple en tanto él mismo y de este modo se aclara como el a-bismo, en el que puede elevarse y caer y permanecer en un plano *aquello* que entonces el hombre llama el ente.

El ser-ahí no forma ni liga el ser *[Seyn]* al hombre; no sólo porque él mismo deviene tan sólo el fundamento del hombre según la historia del ser *[Seyn]*, que comienza más allá de la historia de la metafísica, sino porque él mismo ha sido acaecido en su esencia a través del ser *[Seyn]*.

Pero el ente no puede regir en parte alguna ni nunca como el mero reflejo y brillo derivado del ser *[Seyn]*, es incomparable y apartado con respecto al ser *[Seyn]*; sólo la intervención del hombre en la verdad del ser *[Seyn]* fuerza y posibilita una referencia, gracias a la cual el hombre se relaciona con el ente como tal, que es custodiado en la estabilidad y el presenciarse, porque ello parece proporcionar el próximo y único fundamento resistente ante el ab-ismo. La forma suprema de la estabilidad y el presenciarse es buscada en el "devenir"; inicialmente aparece como la oposición y exclusión del ser, pero en verdad busca la

permanencia del siempre otro y quiere la salvación del cambio y del escurrirse aún en el ser.

La sentencia según la historia del ser *[Seyn]* apenas puede ser dicha en la época de acabamiento de la metafísica, que a la vez conlleva una completa alteración de ésta, sin escapar a la mala interpretación, cuya forma más rigurosa siempre consiste en que algo pensado es explicado y hecho comprensible desde lo vigente.

Por ello el pensar según la historia del ser *[Seyn]* puede intentar arreglarse con una sentencia intermedia: el ente es, el ser *[Seyn]* se esencia. Pero esta sentencia intermedia habla ya según el sentido metafísi-
93 co, en tanto adjudica el ser al ente y piensa la esencia como subsistencia de la esencialidad (ἀεί de la ἰδέα), acontezca ello de manera platónica o cristiano-teológica o también trascendental-subjetiva.

Por ello la sentencia intermedia no puede elevar su pensado auténtico y por pensar *[Erdenkendes]* al saber decidido; por ello tiene que caer.

La extrañeza de la auténtica sentencia según la historia del ser *[Seyn]* hasta da del modo más fácil una seña de la necesidad de un salto pensante, en el que el ente de la metafísica y el hombre experimentado metafísicamente son históricos sólo aún como ocasión del lanzamiento y pierden todo criterio para el salto del claro del ser *[Seyn]* y su esenciarse, pero a cambio de ello en las fundaciones esenciales de los pensadores metafísicos retornan recién, pues, a su histórica singularidad e indispensabilidad.

El ser *[Seyn]* –pensado [erdacht] como evento de la resolución de la réplica y la contienda hacia el abismoso entretanto del juego-espacio-temporal– no puede ser dilucidado y hecho comprensible a través de ninguna correspondencia aquí buscada y resonancias indeterminadas-textuales con respecto al pensar metafísico vigente. La inteligibilidad es su más aguda amenaza.

El ser *[Seyn]* como evento-apropiador de la a-bismosa resolución del cruce de réplica y contienda no ha sido pensado [er-dacht] a partir del ente como su resto y suplemento, ni hacia el ente como su causa y condición.

El camino-pensante del pensar según la historia del ser *[Seyn]* marcha fuera de la “metafísica” antigua, cristiana, moderna y cualquiera.

¿De dónde cae la decisión entre la primacía del ente y la fundación de la verdad del ser *[Seyn]*? Cae sólo a partir del ser *[Seyn]*, del modo en que se rehúsa y dona. El ser *[Seyn]* mismo *es* como el evento-apropiador de esta decisión y de su espacio-de juego temporal.

Más originario que el misterio de la tierra, más mundante que el mundo erigido, más esenciante que el dios y más fundamental que el hombre
94 *es* el ser *[Seyn]*, y sin embargo “sólo” el instante del entretanto para el ente en totalidad.

22. *El fundamento*
(Ser *[Seyn]* y ἀλήθεια)

El entretanto como abismo, que, claro para el ente, sobre todo lo funda en torno.

(En el ensayo *De la esencia del fundamento** el fundamento está concebido a partir de la "trascendencia" y ésta como fundamento; la trascendencia, por cierto, aún en el horizonte de lo trascendental y por lo tanto bajo planteo de la "conciencia", que a su vez ha sido reemplazada por el *ser-ahí*, puro recurso provisional para tan sólo aproximar algo interrogado en general al saber vigente acerca del ser; de este modo todo lo fundamental permanece por cierto *añadido* al ente, aunque también en el modo del *exceder*, con lo que por cierto permanece planteado como grado.)

La *espacialidad-temporal del ahí* no llega como entretanto al lugar utópico tan sólo fundado a través de él mismo.

El esenciarse del ser *[Seyn]* se encuentra todavía a pesar de todo, aunque otra cosa ha sido enteramente interrogada, en la apariencia del a priori y por lo tanto del "suplemento".

El ser *[Seyn]* no se esencia como fundamento, no es lo básico, lo que en el a-bismo del claro prepara a todo ente aquello hacia donde el ente *no* puede precipitarse, porque es demasiado "ligero"; el respaldo ante la precipitación desde la ligereza de la ausencia de precipitación constituye al ser del ente, es el fundamento de su *subsistencia* fundado a partir del ab-ismo, en virtud de lo cual puede encontrarse en lo simple y poco y de este modo lo *sin fundamento* tiene que permanecer en sí mismo, sin entretanto.

Pero el ser *[Seyn]* puede devenir lo in-fundado, y como tal es reconocido y reconocible tan sólo a través del recuerdo según la historia del ser 95
[Seyn] de (genitivo objetivo) la metafísica.

Pues el abandono del ser del ente es la infundación del ser, a consecuencia de la cual es elevable a mero suplemento. La infundación surge del hundimiento de la misma ἀληέθεια *aún no* abismosa.

La ἀλήθεια sólo es capaz del esenciarse de la *in*-ocultación, del aparecer en lo abierto; la apertura misma no se esencia como *claro* y éste no como el ser *[Seyn]*.

La ἀλήθεια es por último aún "yugo" y puente, pero un *echar un puente* sin abismo, es decir tampoco puente y yugo, por lo que tiene que perder su *primera* posesión esencial y devenir corrección.

* "Vom Wesen des Grundes" (1929), en *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, tomo 9, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1976, pp. 123-175.

Lo fundado-fundamental del ser *[Seyn]*, el ser *[Seyn]* de tal esenciarse sólo, cuando in-terrogado como entretanto del acaecimiento-apropiador.

Saber: la infundación del ser del ente sin fundamento. Por ello la no meditada explicabilidad y planeabilidad de todo. El "espacio" del pleno desplazamiento.

Sólo donde lo fundado del ser *[Seyn]* es sondeado – en el pensar [Erdenken] según la historia del ser *[Seyn]*, lo edificable es una vez más posible. (Lo "constructivo" de la mera organización y planeamiento es lo siempre sólo *dibujable*, pero el dibujo lo plano (extendido vacío) de la superficie infundada del siempre lo mismo).

En la superficie de lo infundado es imposible un esenciarse de la divinidad desde la réplica de la humanidad.

Todo *explicar* es negación de lo fundamental. Confirmar ciencias y ejercer lo carente de fundamento del ente.

23. *El ser* [Seyn]

es en el comienzo de la historia occidental y como su comienzo el surgimiento (φύσις), el reinar que surge (el presenciarse que se aclara). Sin embargo este surgimiento es ya a través de la primacía del presenciarse
96 el ocultamiento del a-bismo del ser *[Seyn]* y la remisión al ente mismo. El surgimiento comienza con el a-bismo y ello quiere decir: con el *ocaso*.* ¿Cuándo "vemos" el ocaso en este comienzo, cuándo vislumbramos la singularidad de este primer comienzo, cuándo nos liberamos de las malas interpretaciones que se nos imponen a través de la larga y siempre más amplia poshistoria del primer comienzo, a través del largo retraso del acabamiento de esta historia? La φύσις aparece inicialmente como el ente mismo y es luego captada en la visibilidad de la ἰδέα. El surgimiento no deviene erupción del abismo, que como el *entre* se precipita a través de cada ente, de modo que todo ente, sólo hacia lo infundado abierto del abismo y al mismo tiempo por doquier *sobrefundado* por él, es arrebatado a la contienda de la tierra y el mundo y cerrado y elevado al calmo ardor de lo simple.

El ser primero es surgimiento y así ya ocaso, porque el claro se hunde por encima de él, infundado y prometiendo nada más. Lo que era surgimiento y permanece de antemano su ocaso de toda historia del ser *[Seyn]* tiene que ser experimentado como *evento del abismo*. Pero expe-

* En el texto original se juega el sentido desde una familia de palabras a partir de la palabra raíz 'Gang': 'Aufgang', 'surgimiento'; 'anfangen', 'comenzar'; 'Untergang', 'ocaso'. [N. de la T.]

rimentar esto es duro, porque el ente, conocido y olvidado a la vez, ha sofocado en exceso al ser y ahora se resiste al ser, sin dejarlo por cierto "valer" "más" que como un concepto vacío, indeterminable.

Siendo *demasiado* es el ente y devenido una extraviada oscilación entre poder e impotencia, se refugia en la protección de la realidad, que se asegura una consideración antes aún que eficacia en el delirio calculador del hombre.

Porque el ser *[Seyn]* como rehuso, fuera de poder e impotencia, es sobre todo la indigencia de la coacción a la deidad de los dioses y a la custodia del hombre, tiene que salirle al encuentro el hombre de otro modo que entonces en su primer comienzo; no como si pudiera arrebatar alguna vez al ser *[Seyn]* y su verdad; la *salida al encuentro* es sólo preparación de la disposición al temblor apenas estremeciente, con el cual 97
el abismo se pone entre todo ente y exige la decisión entre los dioses y el hombre. La salida al encuentro tiene como signo discreto la fuerza, que se contiene, de querer saber sólo lo poco por saber. ¿Es aún capaz la humanidad de esta salida al encuentro? ¿No tiene sin embargo aquí el rehuso que haber devenido antes abstinente donación en la tempestad de los proyectos poéticos pensantes?

La desatada *eficacia* del ente abandonado por el ser predomina aún por doquier sobre el ser *[Seyn]*: la *abstinencia* del rehuso, que *sobre* todo poder e impotencia para la más libre decisión mantiene dispuesto lo inevitable del salto en la larga profundidad del a-bismo.

La abstinencia del rehuso, de que como a-bismamiento "funda", porque así sólo ella fuerza, aclara hacia la indigencia de la fundación poética, pensante de la palabra lo abierto, que nunca es lo abierto del vacío, antes bien de la plenitud, que imperceptiblemente bien con las medidas y tenazas del ente, sólo deja hacerse distinguible su estructura para la determinación con respecto al ser *[Seyn]* y *su* recuerdo, que no hace palidecer lo por-recordar, sino lo eleva a la singularidad como su más riguroso ensamble. La estructura de la plenitud es no obstante lo simple de lo menos, adecuado sólo a lo abstinente; esta plenitud no conoce la afluencia de lo variado, sino tiene su lleno de lo único irremovible en lo abierto, y ello es el acaecimiento-apropiador que se dilata en su apertura en la indigencia del júbilo de la decisión entre la divinidad y la humanidad, decisión en la que respectivamente la historia ha comenzado. La historia es asignación a la verdad del ser *[Seyn]* y recibe por ello su altura del ocaso de aquellos que fundan lo abierto y pueden ser los precursores de la fundación.

Pero porque el decir pensante es un renunciar, por ello logra sólo raramente lo pequeño de su palabra esencial.

98 *24. El más tranquilo tránsito al otro comienzo*

El ser, hasta ahora sólo un suplemento del ente y ensombrecido por éste, es experimentado como el a-bismo del acaecimiento-apropiador del ser-ahí con respecto al esenciarse como espacio-de juego-temporal de la decisión de la humanidad y de la divinidad por y contra su esencia e inesencia.

La ex-periencia del ser *[Seyn]* es forzada en la primera indigencia, en la que el ser *[Seyn]* como rehuso (el de su esencia) se aclara y exige para sí la singularidad, a la que sólo un pasaje por un instante de la historia puede hacer adecuado en el intento de fundar la verdad de tal esencia y preparar al ente un sitio del aparecer desde la simplicidad y dificultad de sí mismo.

Lo que en el esenciarse del *ser [Seyn]* única y abismosamente de lejos acaece-apropiadoramente al hombre en la custodia de la verdad del ser *[Seyn]*, esto nunca es capaz de obtener la gigante maquinación *del ente*, porque inunda al hombre con los flujos de su propia inesencia desprendida y hace enarenar toda capacidad divina.

25. El ser [Seyn]

Ser *[Seyn]* es el evento-apropiador de la verdad.

Verdad es el claro del rehuso, que en el rehuso y como rehuso es origen, el alzado del aclarar.

Evento-apropiador es asignación originaria* de la esencia humana a la verdad (del ser *[Seyn]*) y con ello al mismo tiempo en la indigencia de la divinidad de los dioses.

En el acaecimiento-apropiador del evento surge la contienda de mundo y tierra y tan sólo desde la *contienda* los contendientes contenciosos mismos.

99 *26. Ser* [Seyn]*: el a-bismo*

El ser *[Seyn]* es el a-bismo, la hendidura del aclarado entretanto, cuyas "paredes" y caídas y elevaciones** se mantienen ocultas. Sólo a veces

* En el texto original 'ur-sprüngliche' acentuando el prefijo que da sentido de origen. [N. de la T.]

** En el texto original 'Ab-stürze' y 'Auf-ragungen', que traducimos por caídas y elevaciones, acentuando los prefijos, de sentido contrario. [N. de la T.]

salta el hombre en el *salto* de la interrogación esencial (en el preguntar por la asignabilidad al ser *[Seyn]* y por éste mismo y su claro) el ab-ismo y deviene como ser-ahí el puente y el tránsito para un pasaje del acaecimiento-apropiador de la humanidad con respecto a la disputa de la divinidad de los dioses.

El ser *[Seyn]* en ninguna parte ni nunca ha sido sujetado, fijado, apoyado y rendido – el ser *[Seyn]* es el "fundamento", como tal ya *re*chazado, porque como *acaecimiento-apropiador* es la autorehusante asignación a lo in-sostenido e in-defenso, porque ser *[Seyn]* sólo esto significa.

27. El ser [Seyn] *es el a-bismo*

Como a-bismo el ser "es" la nada y sobre todo el fundamento.

La nada es lo a-bismosamente *diferente* del ser *[Seyn]*, el anonadamiento de todo fundamento (de todo apoyo, toda protección, toda medida, toda meta) y *de este modo* acaecimiento-apropiador en lo abierto del rehuso y por ello *de la esencia* del ser *[Seyn]*, pero nunca "lo mismo", porque nunca la plenitud esencial, es decir, ante todo no, porque así no *fundamento.*

El fundamento es anonadando el acaecimiento-apropiador en la indigencia de la fundación, en tanto de la interrogación y del decir de la verdad del rehuso, para ganarla como el entre, en el que divinidad y humanidad se deciden una ante y con la otra.

28. Ser [Seyn]*-Indigencia-Cuidado* 100

Indigencia – el pensar según la historia del ser *[Seyn]* entiende no como necesidades y mera carencia frente a un "ideal" metafísico, sino conforme a la nada, como abismo – la libertad del júbilo y de la tristeza, pero éstos mismos no como sentimientos, sino como disposiciones-fundamentales.

La voz – *claro y ensamble* (dar a conocimiento y dirección) con respecto al fundamento y su fundación.

Disposición – *según el ser-ahí* (ni psicológica –ni biológica– ni *"existencialmente")*.

Por ello: el "cuidado" – la custodia de la indigencia del ser *[Seyn]*.

¿De dónde la permanente invasión del *pensar* sólo *psicológico*?, ¿y a la vez del *valorativo?*

¿Por qué enseguida el mirar de hito en hito de lo malhumorado? Porque también aquí siempre se calcula a partir de la explicación del ente.

29. El ser [Seyn] *es evento-apropiador*

En el evento-apropiador se esencia
el ser *[Seyn]* como la *libertad*
el ser *[Seyn]* como el *a-bismo*
el ser *[Seyn]* como el *rehuso*
el ser *[Seyn]* como la *verdad* (espacio-tiempo).

Cada palabra dice al evento-apropiador y lo que ella dice se esencia en éste; ningún concepto extraño y habitual de la metafísica puede ser destinado a estas palabras.

En el rehuso el ser *[Seyn]* se excede a sí mismo, es siempre más esencial que él mismo y se oculta así en la primera simplicidad, que ninguno sondea.

El claro del ser *[Seyn]* es de su propia esencia e ingresa de inmediato a la oscuridad.

Lo abierto del claro nunca es algo público, sino retenido en la soledad única del ser *[Seyn]*.

101 Inasible permanece el ser *[Seyn]* a todo solo ente.

Pero el hombre tiene la distinción de poder ser ese ente, que no sólo es un ente, sino que su "es" se funda en el acaecimiento-apropiador a través del ser *[Seyn]*.

Sólo lo que como el ser *[Seyn]* –esenciando– se recoge en lo oculto, sobrepasa infinitamente todo poder e impotencia. Este elevarse no requiere a la eternidad.

30. Ser [Seyn] *y libertad*

Ser *[Seyn]* es evento-apropiador y *así* el a-bismo y *como* éste el "fundamento" del fundamento y por ello *libertad*.

Libertad no es acaso la "esencia" del ser *[Seyn]*, como si el ser *[Seyn]* pudiera devenir inserto en y subordinado a la "libertad", sino en el ser *[Seyn]* y como ser *[Seyn]* se esencia la "libertad", que aquí ha sido mentada más originariamente que la metafísica y hasta completamente con respecto a la moral.

(El concepto de libertad de Schelling sigue siendo un concepto metafísico. Lo muestra el pasaje al "sistema" de la filosofía negativa y positiva.)

Pero el a-bismo es el "fundamento" del fundamento, porque sólo él puede ser la *indigencia* de la fundación –del crear fundamento– y determinar las necesidades del fundar.

31. El espacio-de juego-temporal

Que ya desde hace mucho tiempo conocemos "espacio" (lugar) y "tiempo" sólo como formas vacías presentes ante la mano y fluyentes y tal vez aún admitimos como medio de objetivación (productora-representativa) de presente ante la mano –¿a qué se debe? ¿Cómo ha ocurrido que no sepamos de su originaria unidad– del espacio-de juego-temporal, cuya abismosidad pertenece al abismo del ser *[Seyn]* mismo?

¿Por qué espacio y tiempo son sólo algo repelido del "ente" y no la 102
inatacable plenitud íntimamente-esenciante del *entretanto* que funda a-bismosamente toda cercanía y lejanía, todo rehuso y donación, todo ocultamiento y claro, y no incumbe al hombre como hacedurία representativa, ni al ente por lo demás como marco fenoménico? ¿Por qué se nos hace tan difícil el desprendimiento de la traída devastación del espacio y del tiempo, en los que sólo se desfogan aún cálculo y planeamiento?; ¿por qué permanecemos ciegos e insensibles ante esta devastación? Porque o nos buscamos siempre como animales pensantes o el ente en totalidad o el uno en el otro y pretendemos "explicaciones" (deducciones productivas nuevamente a partir de lo presente ante la mano). Porque ignorantes, en la huida ante el ser *[Seyn]*, nada sospechamos de la esencia de la verdad.

32. Ser y espacio

Cf. la esencia del espacio indicada en la espacialidad del ser-ahí (*Ser y tiempo*).*

Espacio sólo desde claro; pero para esto de antemano superar la interpretación metafísica del espacio.

Aquí rige el espacio como el "vacío". Espaciar significa desocupar, abandonar, dejar.

Visto más profundamente el espacio es precisamente lo por-ocupar, por-tomar, debido a que es acogedor, reteniente y otorgador de cierre.

El espacio espacia en el modo del emplazamiento, del otorgar de un sobre todo de los éxtasis y así *encantando* en el otorgar.

El χάος como el profundo abrirse no es igualmente la afluencia del vacío, sino a-bismo.

* *Gesamtausgabe*, tomo 2, §§ 22-24.

103 ### *33. El ser* [Seyn] *y el dejar-ser**

El dejar-ser del ente, cómo y qué es. Se cree que se logra del modo más puro a través de la indiferencia, el no añadir nada y no quitar nada.

Pero el dejar-ser supone por el contrario la suma instancia en la verdad de la esencia del ser *[Seyn].*

Instancia como el íntimo perseverar en la fundación de la verdad del ser *[Seyn],* fundación en la que el hombre ha sido señalado, cuanto más esencialmente su esencia es arrancada de la animalidad y espiritualidad.

El dejar-ser del ente tiene que permanecer lo más ampliamente alejado de todo congraciarse con lo precisamente real como lo eficaz y exitoso.

34. La palabra según la historia del ser [Seyn]

es multívoca. Y a saber no "mienta" a la vez diferentes "objetos", sino dice inobjetivamente al ser *[Seyn],* que porque evento-apropiador resolutivo se esencia sobre todo y siempre plurifacéticamente y no obstante exige de su palabra la simplicidad. "Definiciones" explicativas tienen aquí tan poca capacidad como un discurrir en signos indeterminado y simbólico.

Este decir plurifacético de las palabras según la historia del ser *[Seyn]* crea en el satisfacer contextos que una calculada sistemática nunca acierta, puesto que además como históricos retienen en sí siempre y necesariamente su algo oculto y aún no decidido; esto indecible no es sin embargo lo ir-racional de la "metafísica", sino lo recién-por-decidir de la fundación de la verdad del ser *[Seyn].*

* Conferencia sobre la verdad de 1930, "Vom Wesen der Wahrheit", en *Vorträge, Gesamtausgabe,* tomo 80.

V. VERDAD

(Claro) *"Instante"*

Y SABER

(Instancia en el sí)

Cercanía y lejanía

1. *De la esencia de la verdad* (conferencia, 1930);[1] además curso 1931-1932 "Interpretación del mito de la caverna".[2]
2. *De la esencia de la obra de arte* (conferencia en Friburgo, 1935).[3]
3. *De la esencia de la obra de arte* (conferencias en Francfort, 1936).[4]
4. *De la esencia de la verdad* (curso 1937-1938).[5]
5. *La fundamentación de la imagen moderna de mundo a través de la metafísica* (conferencia, 1938).[6]
6. Notas a *Nietzsche II. Consideración intempestiva,* capítulo VI "Verdad y justicia", Ejercitación 1938-1939.[7]
7. Curso del semestre de verano de 1939 (*Nietzsche. Voluntad de poder*, libro III, "La voluntad de poder como conocimiento").[8]
8. *Aportes a la filosofía*, 1936, capítulo "Fundación".[9]
9. *Con respecto a Aristóteles, Física B 1* (φύσις), primer trimestre de 1940, pp. 22 y ss.[10]

1. En *Vorträge, Gesamtausgabe,* tomo 80.

2. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet.* Curso en Friburgo del semestre de verano 1931-1932, *Gesamtausgabe*, tomo 34, ed. por Hermann Mörchen, Francfort del Meno, 1988.

3. En *Vorträge, Gesamtausgabe,* tomo 80.

4. En *Holzwege, Gesamtausgabe*, tomo 5, pp. 1-74.

5. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik".* Curso en Friburgo del semestre de invierno 1937-1938, *Gesamtausgabe*, tomo 45, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1984.

6. Versión impresa bajo el título "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege, Gesamtausgabe*, tomo 5, pp. 75-113.

7. *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung.* Curso en Friburgo (Ejercitación), semestre de invierno de 1938-1939, *Gesamtausgabe*, tomo 46.

8. "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis", curso en Friburgo, semestre de verano de 1939, tomo 47.

9. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe*, tomo 65, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1989, pp. 293-392.

10. El concepto previo de "Metafísica" aclarado a partir del concepto-φύσις de Aristóteles, en *Metaphysik und Wissenschaft, Gesamtausgabe*, tomo 76.

108 *36. El claro**

es lo que tenemos que fundar en el otro comienzo del pensar *[Erdenken]* y decir.

Pero el claro en el doble esenciarse: *como oscura ascua* de la disponiente disposición a partir del abismo del ser *[Seyn]* y *como simple claridad* de la sabedora quintaesencia para la instancia en el entretanto.

Es ambos y a saber todavía no ganados en su unidad originaria.

Ambos exigen el cambio esencial del hombre al ser-ahí.

La dignidad de la verdad del ser *[Seyn]* frente a la primacía del ente y el suplemento, por ella tolerado y empleado, de la "entidad" ("idea" y "valor").

El abismoso esenciarse de la ahí-dad del ahí, como el de la instancia del *ser*-ahí, se funda en el ente.

El *ser*-ahí quiere decir fundar sobre el evento-apropiador al claro en su doble esencia con respecto a la historia en el entretanto del ente.

Estar arrojado y proyecto son ya rasgos del claro concebidos a partir de la verdad del ser *[Seyn]*, pero vistos aún desde la procedencia del tránsito de la metafísica al pensar según la historia del ser *[Seyn]*.

El claro nunca es el vacío, sino el más originario transesenciarse del evento-apropiador en tanto resolución de réplica y contienda: el entretanto a-bismoso.

Y cada ahí de un ser-ahí histórico gana sólo una hendidura del abismo.

109 *37. La verdad como claro*

Claro dice extasiante inauguración, que en sí oculta a la vez el encanto y lo abierto de la oscuridad.

Claro acaece lo claro y exhorta a la luz y su lucir, la irradiación de la claridad.

La luz y lo luminoso son a la vez la calma ascua.

De allí que claro, concebido según la historia del ser *[Seyn]*, diga siempre conjuntamente el enardecerse de lo abierto, la predisposición. El decir del claro está dispuesto.

El claro como enardeciente inauguración es del ser *[Seyn]*, que abismosamente calla la indigencia del fundamento y acaece la fundación del decir con respecto a la necesidad, necesidad que hace surgir la libertad como historia en el sentido de la lucha de decisiones esenciales.

* Cf. supra, pp. 81 y ss.

El proyecto esencial de la verdad con respecto al *claro* tiene por su primer comienzo, al igual que la delimitación esencial de la verdad hacia la *corrección*, eso no desplegado, lo que los primeros griegos nombraron en el nombre y la figura de la diosa ἀλήθεια: lo que traducimos fácil y acertadamente por *desocultación* y sin embargo vislumbramos mínimamente en su inicialidad y sin la adecuada distancia histórica.

"Descubribilidad" y "resolución" (en *Ser y tiempo*) se mantienen por cierto en el circuito esencial de la ἀλήθεια, sin embargo no logran el saber pleno, según la historia del ser *[Seyn]*, de lo inicial, que hace permanecer la ἀλήθεια esencialmente unida con la φύσις.

Y de manera correspondiente se encuentra ya en el mito de la caverna de Platón (y en el intento de interpretación 1931-1932)* una defección del comienzo; el traslado de la ἀλήθεια al "representar" del alma, si bien el mito (caverna y ascenso al circuito de la luz) remite esencialmente a la referencia entre ὄν – οὐσία – ἰδέα – ἀλήθεια.

En el ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς en Aristóteles (a pesar de *Metafísica* Θ 10) 110
la inocultación se convirtió en el desocultar del alma, la ζωή y el νοῦς disponen y realizan la inocultación; y con ello está definitivamente la gran, pero nunca –tampoco a los primeros pensadores– lograda fundación del alma y del hombre en la inocultación hacia allí: como la decisiva posibilidad de guardar el comienzo. Desde entonces el abrirse paso de la *corrección* toma su curso y se adueña de la determinación esencial del "pensar" y de la "razón" y con ello también de la interpretación de la entidad del ente en el sentido de la representatividad.

Corrección es adecuación del re-presentar al "ente", o sea disponibilidad del "ente" en y para el re-presentar.

La adecuación *asegura* con respecto al ente, hace, en tanto llega al hombre como subiectum, a éste cierto del ente. Verdad ha devenido certeza y con ello aseguramiento de la subsistencia del subiectum; este aseguramiento mismo tiene que convertirse en sujetamiento y consolidación del ente, en lo que ahora ya no es tan esencial, *lo que* es respectivamente el ente, cómo se muestra, sino que cómo algo firme circunde y ponga-en seguro.

La pregunta por la adecuación en el sentido de la concordancia y re-stitución pierde peso y sentido; lo fijado asegurador rige, aunque –apreciado según la anterior medida de la adaequatio– no restituya nada del ente (es decir, del que deviene).

Tomado en este respecto es precisamente lo firme una apariencia-imaginación-ilusión-falsedad-error. Pero este carácter se desprendió de

* "Wom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet", curso en Friburgo del semestre de invierno 1931-1932, *Gesamtausgabe*, tomo 34.

la esencia de la verdad. Cuando Nietzsche finalmente caracteriza la verdad como “error”, entonces lo esencial no se encuentra acaso en que la cambie en su contrario, sino en que su *esencia*, a consecuencia de una primacía de la maquinación, una vez más se ha modificado de la seguridad a la fijación. La caracterización como “error” es en cierto modo sólo
111 el despegue histórico y de ninguna manera en la “voluntad de verdad” el despierto saber de la verdad misma. La veneración de la verdad no venera una “ilusión” como tal, sino la “verdad”, que en el horizonte del concepto vigente de verdad “aparece” como ilusión. Pero se devela de este modo también para la voluntad de poder como acrecentamiento y poesía y transfiguración, por lo cual sin embargo en esta autorización domina aún la a-decuación al “ser”, es decir al “devenir” como voluntad de poder. Nietzsche se mantiene a pesar de todo e inevitablemente en la vía de la verdad como *adaequatio*; la consolidación es sólo una variedad de una tal.

Nietzsche destina metafísicamente la verdad como corrección y certeza a su acabamiento, pero no piensa ni mínimamente de modo inicial. Mas el pensar *definitivo* tiene como el inicial su propia esencialidad y grandeza.

De allí que verdad ya no pueda ser el “poder supremo” (*W.z.M.* 853),[10] si bien queda ineludiblemente para la voluntad de poder. Mientras que en el primer comienzo φύσις y ἀλήθεια “son” ocultamente lo mismo y único.

La verdad ha sido exigida, apreciada, venerada, querida como corrección, fijación, porque el hombre en medio del ente se relaciona con éste como subiectum y en todo se relaciona primero consigo mismo.

La voluntad de estabilidad y presencia es hasta el fundamento más oculto y auténtico para el proyecto del ente como “devenir” (cf. supra, pp. 43 y ss., 81, infra, p. 280), en tanto el devenir ha de otorgar ambos en uno: la permanencia de la superación y a saber como superación de lo rígido y de la paralización, de modo que en la permanente superación se esencie una estabilidad (esto es, del superar) y el *presenciarse* (esto es, de lo por superar).

La voluntad de verdad (como corrección) no ha sido por lo tanto aún
112 fundamentada, porque la misma corrección carece de fundamento. Éste es el a-bismo del claro en el sentido de la ardiente inauguración del entretanto (del en medio y mientras tanto) del instante.

10. *Nietzsche's Werke (Großoktavausgabe)*, 2ª sección, tomo XVI. *Der Wille zur Macht*, Libros 3 y 4, 2ª ed., Leipzig, Kröner, 1922, p. 272.

Aquí, lo que en el primer comienzo (φύσις-ἀλήθεια) mismo sólo surgió y como ente en general llegó a aparecer, en el otro comienzo deviene *evento-apropiador del abismo de la decisión.*

Ahora, en el otro comienzo, se esencia el ser no sólo como un ente "en sí", sino esencialmente más alejado y libre de toda subjetividad y objetividad es el señorío de la calma de toda historia originaria: *la verdad del ser [Seyn] es el ser [Seyn] de la verdad, y sólo el ser [Seyn] es.*

38. Verdad

La verdad –el claro del ser *[Seyn]* como del acaeciente rehuso (acaeciendo en el cruce de réplica y contienda)– es el ser *[Seyn]* del extravío.

El error, en el sentido de la no-permanencia en el claro, procede del extravío, éste sin embargo de la verdad. El extravío no es resultado alguno de faltas y equivocaciones y enredos, pertenece a la esencia del claro y se funda en su dignidad, que al mismo tiempo está eclipsada por el rehuso del ser *[Seyn]*, cuya dignidad apenas puede sostener un ser-ahí.

De allí que el extravío no sea nada "humano", sino se esencia en el entretanto de dios y hombre como el espacio de juego temporal de la contienda de tierra y mundo.

Lo verdadero como lo correcto ya ha rebajado el extravío a la incorrección, a una haceduría del hombre; la corrección (la esencia metafísica de verdad poseedora de variadas formas) es la alteración de la esencia inicial y recién por comenzar de la verdad y a través de ello el entierro de toda senda para la interrogación del ser *[Seyn]*.

39. El claro del ser [Seyn] *y el hombre (el "instante")* 113

¿Por qué este repentino instante es "historia mundial" esencialmente y abismosamente de otro modo que todos los "millones de años" de transcursos sin mundo? Porque esto repentino aclara la singularidad del ser *[Seyn]* y lo que fuera de siendo y no siendo ni era ni no era, recibe el abismo de una fundación con respecto al ente. Más vano que lo más fugaz de ese instante es la presunta duración del "ente" privado de ser, que adicionalmente se quisiera desde el claro de ese instante constatar como lo ya presente ante la mano y llamar "naturaleza", y en ello hacer el cálculo de la fugacidad y apariencia de ese instante. Pero aun la apariencia y el aparecer son claro, son ser *[Seyn]*, que sólo libra al hombre a su esencia, que lo saca de toda comparación con el animal y el mero viviente.

Pero decisión[a] *es:* si atendemos y decimos al ser *[Seyn]*, o si en extraño olvido del ser emprendemos en primer lugar contar al hombre fuera del ente y sea aun asumiendo catástrofes; pues “catástrofe” permanece sólo una locución cuando, desconociendo eventos abismosos de orígenes esenciales, se intenta derivar todo de la misma pasta originaria “vida”.

Pero decisión es: si guardamos la instancia en el ser *[Seyn]* como abismo de todas las fundaciones de ente y negamos nuestra esencia al cálculo razonable.

Decisión es esto; quiere decir: ya acaecimiento a través del ser *[Seyn]*. Ninguna mera elección, sino de-terminación a través de disposiciones-fundamentales, gracias a las cuales la esencia del hombre es alejada de la animalidad, para recién hacerse permanente en medio de la contien-
114 da de tierra y mundo. Este alejamiento es acaecimiento-apropiador a partir del ser *[Seyn]*. El instante de la historia-mundial, es decir, del evento de la verdad del ser *[Seyn]*, no es estimable con la cronología técnico-historiográfica. Esencial no es la duración y fugacidad, tampoco la mera plenitud y vacío, sino la a-bismosidad como el fundamento de las réplicas de la movida asignación de los dioses y del hombre en su respectiva decisionalidad esencial fundable.

El “instante” es lo repentino de la caída de todo lo fundable, tan sólo aún nunca fundado, al claro del ser *[Seyn]*.

El “instante” es lo repentino de la sublevación del hombre a la instancia en el entretanto de este claro.

El “instante” no tiene nada que ver con la “eternidad” del ente en el sentido de la metafísica como del nunc stans, que lleva en sí todos los signos y no signos del tiempo calculado.

El “instante” es el origen del “tiempo” mismo – éste como unidad extática, que hasta sólo se somete al claro y *por ello* puede ser asumida como ámbito proyectivo de la primera interpretación del ser, aunque como tal desconocida.

El instante no requiere a la “eternidad”, que hasta permanece sólo el subterfugio de lo pasajero en lo siempre-finito, bajo la apariencia de la primacía de lo presente ante la mano como de lo “auténticamente” ente, porque por cierto “permanente”.

Pero el instante tampoco puede ser reducido a lo más pasajero de lo pasajero, que sólo permanece el revés de la “eternidad” afirmado heroicamente de modo aparente, sólo la inversión de la metafísica, a través de la cual lo inevitable es falsificado como esencial; todas las meras teo-

a. El concepto inicial de decisión según la historia del ser *[Seyn]* y lo, a saber, conforme al ser ahí con instancia según la historia del ser *[Seyn]* pero ya acaecido (cf. supra, pp. 81, 53 y ss.).

rías destinales hasta el amor fati son expedientes de la metafísica, intentos de decir algo sobre el ente, sin preguntar por el ser *[Seyn]*. Así como el tiempo concebido originariamente ("extáticamente") es sólo lo próximo del claro del ser *[Seyn]*, lo "próximo", que nos sorprende en la meditación acerca de la interpretación metafísica del ser, del mismo modo el "instante" permanece sólo la denominación temporal en el sentido de ese tiempo *de lo repentino* del claro del ser *[Seyn]*.

40. Claro[a] 115
Cercanía y lejanía

Estamos acostumbrados a tomar tal cosa siempre sólo calculadoramente conforme a distancia, en retrorreferencia al "cuerpo viviente" planteado corporalmente. Lo espacial así concebido lo transferimos a la vez a lo "temporal". ¿Es un trans-ferir? O no proceden ambos de la misma raíz – sólo que el espacio alcanza una preferencia y ello no gracias a su carácter espacial sino a causa de la esencia temporal del espacio, de su "simultáneo" presenciarse en todas sus extensiones. Pero el *presenciarse* tiene la preferencia temporal, porque *él* parece desplegar el ser *[Seyn]* primera y supremamente. Pero ¿por qué esto? ¿De dónde el inicial hermanamiento de ser *[Seyn]* y presenciarse en el doble sentido del permanecer y del "presente"? (cf. VII. "El ser [Seyn] y el hombre"). El "espacio" se apodera, después de haber llegado a preeminencia a través del tiempo, del tiempo mismo con respecto a la concepción *esencial* y es decir en lo sucesivo con respecto a la interpretación: el "tiempo" como "línea", el "ahora" como "punto", el llegar y desaparecer del mismo correspondiendo a un cambio de lugar, sólo que se sustrae la pregunta por el "espacio" de estos lugares temporales.

De allí que lo cercano sea lo por alcanzar en un *corto* período (espacio de tiempo), es decir como lo inmediatamente presente por producir y representar; correspondientemente lo lejano. Ambos son puestos en cuenta en el medio disponible respectivo de la superación de distancia. Pero en tanto de tal manera todo se hace cercano con el tiempo, pierde a la vez el carácter de la "cercanía". Aquí *cercanía* mienta esa "lejanía" no apartable por ninguna superación de distancia, que se funda en el esenciarse del ser *[Seyn]*: el contenerse que procede del rehuso y sin embargo por él retenido, lo que es algo diferente que el presente ante la mano vacío, lo otro como el hacer señas del abismo del ser *[Seyn]*.

a. Claro: es claro "de" la resolución de la réplica y la contienda.

116 Cercanía y lejanía no son sólo y ante todo no en lo primerizo esencial determinaciones de medida de distancia tempo-espaciales, sino esenciamientos del ser *[Seyn]* mismo y de su claro, que tan sólo presta lo abierto al "espacio" conocido y al "tiempo" acostumbrado, abierto que en verdad (concebido a partir del ser *[Seyn]*) no es ningún abierto, sino llenado y enteramente regulado a través del cálculo del re-presentar y producir desasidos y apreciados desde sí. El desaparecer de "cercanía" y "lejanía" mismo en lo distante, el allanamiento de ambos en diferencias numéricas y cuantitativas, es ya la oculta *consecuencia* del incondicional señorío del ser en el sentido de la maquinación de la productividad y representatividad del ente.

Cercanía y lejanía son concebibles en su esencia sólo *a-bismosamente* a partir de la esencia del ser *[Seyn]* y para éste como evento-apropiador.

Cercanía es el abismo de la lejanía y ésta el abismo de la cercanía; ambas son lo mismo, el abismo del claro del ser *[Seyn]*.

Pero todo intento de una compensación conceptual "dialéctica" trituraría esto por pensar en mero y chato de aquí para allá del diferenciar y relacionar y destruiría la vislumbre del salto al esenciarse del ser *[Seyn]*.

Cercanía y lejanía pertenecen al claro del ser *[Seyn]* como acaecimiento-apropiador; pero no son propiedades captables, asibles para el describir y útiles para un entendimiento sobre la esencia del claro, sino *iniciaciones de la decisión* con respecto a la verdad del ser *[Seyn]* frente a la maquinación del ente abandonado por el ser, *el sitio sin lugar de la réplica* de la divinidad de los dioses y de la humanidad del hombre en el ser *[Seyn]*, réplica que devuelve divinidad y humanidad a su esencia abismosa.

El origen del espacio-tiempo del ahí, al que la espacio-temporalidad de la metafísica se ha arrebatado antes y próximamente como del todo oculta, para luego, vuelta obstinada, interpretar todo desde sí y lo no interpretable darlo por supra-espacial y supra-temporal.

117 Cercanía y lejanía no se subordinan a ninguna medida y para el ser *[Seyn]* mismo un ente nunca puede dar la medida.

Cercanía y lejanía son en su unidad a-bismosa el ímpetu intermedio de toda réplica y la barrera abismosa de toda mezcla, de los que requieren el calcular y la maquinación.

Cercanía y lejanía son la preservación del rehuso como supremo obsequio, aclarando el ser *[Seyn]*, acusable sólo en el entretanto, por cierto nunca a partir del ente.

*41. El entretanto del ahí**

para tomar *pre*-espacialmente y *pre*-temporalmente, cuando "espacio" y "tiempo" mientan el ámbito objetivo de lo presente ante la mano y su representación local y momentánea. Y a saber, "entretanto" quiere decir lo íntimo doble de *en medio de* y *mientras tanto* (instante del abismo).

Este entretanto es el claro en el sentido del completo ardor que abre (disposición).

La instancia en el ahí es libre-permanencia con respecto al ente y con ello también tan sólo con respecto al hombre como aquel que puede devenir propio y ser como un sí mismo.

La mismidad se funda en la instancia. El sí mismo es el fundamento de tú y yo, de nosotros y yo.

Pero el subiectum es de origen meta-físico y subjetividad significa: pre-sencia ante la mano de lo sencillamente asegurado para el re-presentar.

42. Verdad 118

Su esencia no se encuentra en la corrección y restitución del ente, no se encuentra en la certeza y seguridad en el ente, no se encuentra en lo firme-obligatoriamente-válido como el "ente", no se encuentra en la incondicionalidad del pensar, su esencia se encuentra en el *claro del ser* como la indigencia abismosa de la fundación y deidad acaecidos-apropiadoramente. Manifestación del ente *sólo como claro del ser [Seyn].* Claro del ser *[Seyn]*, evento-apropiador del ab-ismo.

Por consiguiente nos es *exigida* toda otra relación con la *verdad.* ¿Y qué consecuencia esencial tiene esta exigencia? La instancia en el entretanto.

43. La verdad y lo verdadero

¿Es lo verdadero sólo extraído de las cosas y del ente como la nata de la leche?

¿Es lo verdadero y lo que algo es sólo mentado y endosado al ente como objeto a través de parecer humano?

* Cf. infra, pp. 276 y ss.

¿Es lo verdadero un resto del objeto o una añadidura del sujeto, o en parte objetivo, en parte subjetivo, o ninguno de ambos? ¿Se mueve la esencia de lo verdadero en general en la relación-sujeto-objeto?

¿De dónde tomamos la esencia de la verdad? ¿Qué garantiza el encuentro de la esencia? ¿De dónde procede la necesidad de la meditación acerca de tal esencia?

¿Por qué precisamente en la determinación de la verdad de lo verdadero –en correspondencia con el procedimiento en la delimitación del ser del ente– invocamos a lo directamente introductorio y mentado para todo el mundo? ¿Y por qué a lo *real*?

119 ## *44. Ser* [Seyn] *y verdad y ser ahí*

Instancia en el ser-ahí es la constancia del fundado decir-sí a la esencia de la verdad como claro de la ocultación de un rehuso del ámbito de decisión acerca de la réplica de la humanidad y la divinidad.

Asentir y consentimiento no son sin embargo lo mismo. Consentimiento se entrega y es salvación.

Decir-sí es liberación a la libertad con respecto a algo ineludible y sabido en su necesidad desde la subsistencia de una indigencia, a lo que tiene que ser rehusado el consentimiento, porque le queda infinitamente rezagado.

El consentimiento tiene por consecuencia el fanatismo como la forma extrema de la evasión a una posibilidad brindada de salvación.

El asentir remite a lo todavía no-cumplido de decisiones tan sólo por producir.

Los consentimientos son cómodos de soportar y los consentientes se encuentran como multitud.

Los que asienten permanecen necesariamente desconocidos en su verdadera futuridad y hasta extraños entre sus semejantes.

Lo auténtico, esencialmente justo, está sólo entre los que asienten; ellos guardan orígenes, aunque no siempre hasta los lleven a saltar.

Los que consienten mienten, porque antes tienen que mentirse a sí mismos, en tanto su consentimiento es dado como afirmación, como la libertad para la liberación, de la que sin embargo precisamente tienen que apartarse.

El decir-sí es el sí al anonadar del a-bismo, es asunción de la decisión, como la que el ser *[Seyn]* mismo es y fuerza la indigencia de lo fundador del hombre y de la divinidad de los dioses.

Amor fati es aun un consentimiento al *ente* en totalidad y todavía no la voluntad esencial, acaecida-apropiadoramente por el ser *[Seyn]* mismo,
120 con respecto a la verdad del ser *[Seyn]*; amor fati es todavía la predilec-

ción por la oscuridad, no el riesgo de la singularidad del aclarar del claro, del ser *[Seyn]* como rehuso.

45. Saber y verdad

es la instancia interrogadora en la esencia de la verdad del ser *[Seyn]*, verdadero *ser*-ahí.

El saber es más originario que todo tipo de "conocimiento" y todo tipo de "voluntad".

Saber es estar en el interior del claro, el agitado enteramente por la oultación del ser *[Seyn]*.

Saber es lo propiamente y sólo predisponible a través de las disposiciones fundamentales.

Saber no tiene nada que ver con "conciencia", que se mantiene entera y exclusivamente en el ángulo de primer plano de la relación-sujeto-objeto y presupone al hombre como animal pensante, el devenido sujeto.

Esta conciencia puede desplegarse como "autoconciencia" en conciencia incondicionada y abarcar *todo* lo consciente y determinarlo en su ser consciente, transformar cada ente en el incondicionado ser consciente de la razón incondicionada. De este modo la entidad es descompuesta con auxilio del ser consciente y llevada a la posición conjunta de lo correspondiente (conforme a la conciencia).

Nunca llega así a una interpretación más originaria del ser y de la verdad; por el contrario, la apariencia de lo incondicionado encubre e impide todo otro preguntar; la verdad del ser ha sido decidida a través del planteo de la entidad como el ser consciente y a saber tan definitivamente, que esta determinación ni siquiera puede ser interrogada y pensada como una tal de la *verdad del ser*. Ser consciente es la suprema determinación tan incondicionalmente, que se equipara al "ser" *[Seyn]* mismo y por ello para Hegel (en la "Lógica") puede asumir la inicial denominación "idea": el ser divisado del "ver" incondicionado que se exa- 121
mina, es decir, del percibir de la razón: la "idea absoluta"; en tanto aquí se trata del "saber", mienta el re-presentar de la entidad del *ente*, no el estar interior, estar dispuesto en el claro del ser *[Seyn]*.

Saber es el sí a la cuestionabilidad de lo más cuestionable; de él procede cada vez el consentimiento al "ente". So-portar la cuestionabilidad en la instancia quiere decir: sostener la *esencia* del hombre y la decisión por ella en la disposición a una asignabilidad a la fundación de la *verdad* del ser *[Seyn]*; este so-portar es la espera del acaecimiento-apropiador: que la esencia del hombre encuentre en el ser *[Seyn]* el espacio-tiempo de la resolución.

46. Verdad y hecho

Donde el "hecho" rige como lo verdadero y el hecho como "acción", es decir como intervención de un hacer humano en lo presente ante la mano, allí tiene recién que darse previamente un largo tiempo, en el que el hecho pueda desplegarse con respecto a algún beneficio. Para un presente estrecho, apretado en lo diario y sorprendente, pueden bien hacerse visibles de improviso "éxitos" y "ventajas" y, a saber, no dejando aún destacarse en lo público de sus consecuencias el perjuicio oculto en ellos. Así el beneficio de ninguna manera sigue muy de cerca al hecho; y queda abierto si hasta el beneficio antes constatable justifica lo verdadero de un hecho. Pero tal vez no pueda omitirse la pregunta de si la esencia del hecho alguna vez pueda ser cumplida por toda "acción" y "hacer", por más amplios e impresionantes que sean. Hecho es sólo hecho cuando en lugar de traer algo verdadero que tenga que estar adherido al beneficio, hace resplandecer la esencia de la verdad como cuestionable en medio de lo indeciso. El auténtico hecho libera hacia la libertad, es decir a la instancia del pertenecer al ser *[Seyn]*.

122 *47. Verdad y utilidad*

"No hay actitud alguna que no pueda encontrar su última justificación en la utilidad procedente de ella para el conjunto", Adolf Hitler, 30 de enero de 1939.[11]

¿Quién es el conjunto? (Una fuerte masa humana de ochenta millones presente ante la mano; ¿ha sido trasladada a través del estar presente ante la mano al derecho a un reclamo de estabilidad?)

¿Cómo es determinado? ¿Cuál es su meta? ¿Es él mismo la meta de las metas? ¿Por qué? ¿Dónde se encuentra la justificación para este planteo de meta?

¿Cuándo ha sido constatada la utilidad de una actitud? ¿Dónde se encuentra el criterio de utilidad? ¿Quién fija la utilidad? ¿A través de qué se justifica respectivamente esta fijación? ¿Puede y le es permitido al que toma una "actitud" a la vez juzgar sobre su utilidad y perjuicio?

¿Por qué es la *utilidad* el criterio de legitimidad de una actitud del hombre? ¿En qué se funda esta proposición? ¿Quién determina la esencia de la humanidad?

11. Discurso del Führer ante el primer aniversario del gran imperio alemán el 30 de junio de 1939. Imprenta del Banco imperial, Berlín, 1939, p. 19.

¿De dónde toma su inteligibilidad la apelación a la utilidad como criterio de verdad? ¿Es inteligibilidad un fundamento de derecho?

¿Qué es el "conjunto" sino la ampliación cuantitativa de una determinada concepción del hombre como aislado?

¿Qué quiere decir *actitud*? ¿Ha sido ya alcanzado con ella lo esencial de la esencia humana?; cuando no, ¿qué significa entonces la justificación de la actitud a través del conjunto y de la utilidad para él?

¿No se encuentra ya en este concepto "actitud" la renuncia a toda esencial cuestionabilidad de la esencia humana con respecto a su oculta referencia al ser *[Seyn]*?

¿No es aquí el hombre antes y definitivamente fijado al emprendi- 123
miento y dominio del ente (y éste en el abandono del ser)? ¿Y qué son "ideas"? ¿No rigen éstas como nombre para la última humanización de todo lo que el hombre todavía y siempre crea más allá de sí, de modo que a través de "ideas" es necesariamente rebajado bajo su propia esencia? ¿No son "ideas" fantasmagorías, que únicamente sirven a un "eterno" salir rodando y revolcándose de la "vida" y encerrar al hombre como "viviente" plenamente en su animalidad?

¿No es toda "actitud" junto con el conjunto de un "pueblo" arrojada a las fauces del "ente", en tanto actitud y conjunto sólo giran siempre en torno de sí mismos?

¿Y no se encuentra en tal rebajarse al ente la última renuncia a toda inicial apelación esencial del hombre, a ganar la *esencia* de los dioses y el espacio-tiempo de su esenciarse a través del salto sabedor al *ser [Seyn]*?

VI. EL SER *[SEYN]*

(A-bismo)

48. El ser [Seyn] 127

Cuando también el término conceptual y su delimitación permanecen en lo provisional y ello renovadamente malinterpretable, en tanto se suscita la apariencia de un mero análisis conceptual, entonces tiene que convenirse en medio de la general indiferencia del pensar algo primero sobre el significado de la palabra "ser" *[Seyn]*. La observación al respecto se mueve aún enteramente en la concepción usual del lenguaje, según la cual éste es la expresión sonora-escrita de un "significado"; mientras que en el fondo el lenguaje se determina tan sólo desde la esencia del ser *[Seyn]* (cf. 71. "Dioses y el ser *[Seyn]*", p. 218).

Ser es entendido desde el comienzo del pensar occidental a partir de la oposición al "devenir". Una consecuencia y al mismo tiempo la determinación definitiva de esta esencia del "ser", que repercute una vez más en Nietzsche, como "permanente" –estable– es la "metafísica" de Platón, en efecto, la metafísica misma.

Pero en esta concepción es separado algo del ser que por cierto no "es" nada, por lo tanto *es* –lo que deviene– (como lo que se origina y transcurre, in-estable). El ser *[Seyn]* para nada puede ser determinado desde la oposición a "algo"; ni siquiera como contrario de la nada, porque él mismo es aún el origen de la nada y ello no incidentalmente sino en esencia.

Tan sólo cuando comenzamos a pensar al ser *[Seyn]* así originariamente, nos encontramos interrogando fuera de toda metafísica y con ello de toda primacía de un ente.

Pero de inmediato se muestra también que este planteo en la aclaración de palabras no basta; en verdad también ésta ha sido esencialmente abandonada, sin que pudiéramos decir de inmediato qué ha sucedido. A pesar de ello no se requiere de ningún otro ámbito de planteo. Antes bien, basta la meditación acerca de la palabra y el ser *[Seyn]*. Y ello es por cierto lo más difícil.

49. El ser [Seyn] 128

La determinación metafísica del ser como entidad concibe a ésta como presencia y estabilidad; a la luz de esta interpretación el ente rige como

el ἀεὶ ὄν y en retrorreferencia al ser éste se torna el máximo ente, por lo tanto lo más estable y presente. De esta manera, aún y justamente en Hegel, cuando concibe al ser como lo inmediato e indeterminado, "concepto" que no es apartado sino sólo sobreasumido en el concepto absoluto, de modo que el absoluto se codetermina *desde* el inmediato y es al mismo tiempo lo puro presente ante la mano y lo vacío.

Conforme a esta interpretación metafísica del ser, tiene que contravenir todo habituamiento del pensar y representar, cuando el ser es pensado en su singularidad y unicidad. Pero esto no es la mera oposición al concepto metafísico del "ser", que antes bien es planteado a través del "devenir" y como contraposición *co*pertenece al ámbito de planteo del pensar metafísico.

La singularidad y unicidad del ser *[Seyn]* no son propiedades propuestas o acaso determinaciones consecuentes, que podrían resultar de la relación del ser con el "tiempo", sino el ser *[Seyn]* mismo es singularidad, unicidad, que hace surgir cada vez su tiempo, es decir, el juego-espacio-temporal de su verdad; esta unicidad no excluye un 'una vez más', al contrario.

Pero tampoco ha sido mentado lo "repentino" y el "instante", todo lo cual pertenece aún al circuito de la determinación metafísica de ser.

Pero la verdad del ser en la interpretación metafísica es ya la referencia a un único, cuya unicidad no es tocada a través de la duración y tenacidad del pensar metafísico. Pero así habla sólo la defensa.

Por cierto no la defensa de "opiniones" y teorías y puntos de vista, sino
129 la repulsa de una historia del ser *[Seyn]* mismo, a través de la cual fue predominado por el *ente* de su esencia primera inicial pero no retenida.

Esta repulsa es ya sólo aún el reverso de un preguntar, que se ha atrevido a algo impreguntado. A esto ininterrogado llamamos el "ahí", el claro, en el que ya no es ideable *apoyo* alguno en ente (para la determinación del ser), pero tampoco ningún *asilo* en la entidad como algo fijado hace tiempo y para siempre (la evidencia del ser).

El claro del ahí, en el que reinan lo carente de apoyo y asilo, no es sin embargo el vacío. Si lo tomamos así, entonces *volvemos a mirar de soslayo* aun al ente y a la entidad; entonces no *preguntamos* y no nos atrevemos a lo indeciso y que desde sí viene al encuentro. Pero si preguntamos, somos por entero oyentes y siervos de ese claro, entonces *somos* ya también acaecidos a través de lo esenciante en él – *el rehuso.*

¿Cómo sería, si ello fuera el ser *[Seyn]* mismo – el evento-apropiador, que *se* (al ser *[Seyn]*) asigna al hombre, en tanto lo remite al cuestionante estar interior en el ahí, a fin de que en esto entonces interroge y cuestionando sostenga la esencia de su humanidad histórica – la asignabilidad de ser *[Seyn]* como guardia para la verdad del ser *[Seyn]*?

¿Cómo sería, si ello fuera el ser *[Seyn]* mismo – el evento como rehu-

so, que así al mismo tiempo transfiere al hombre, remitido a su fundación esencial, a la indecisión de lo que requiere de este aclarado rehuso, para hacerse señas de lo oculto de la deidad de los dioses, de su cercanía y lejanía carente de sitio?

Lo "*sin* apoyo" y "*sin* asilo" del claro del ahí no es carencia alguna, pero tampoco posesión, sino ese atraerse con respecto a todo tener o no tener (producir representativo), que se convierte en seña en el rehuso que lo esencia por entero, que obsequia al hombre en la cuestionabilidad de su esencia, pero a los dioses en la indigencia del ser *[Seyn]*.

El hombre *encuentra* a su paso al ser como entidad del ente a través del usufructo representativo-productivo del ente, para luego enseguida olvidarlo (al ser) y en el olvidar al suyo tener la suficiente referencia 130 (como no referencia) a él. Esta determinación del ser respectivamente ulterior desde tal olvido plantea entonces a éste necesariamente como lo previo (a priori), planteo a través del cual el ser deviene siempre más indiferente y en la *in*diferencia siempre más estable y finalmente se encuentra fijado como lo simplemente presente ante la mano, inmediato – el vacío, al que sin embargo el hombre, entretanto convertido en centro del ente sobre el fundamento de la metafísica, ya no presta ni siquiera un desdén, apartamiento en el que recién se acaba el olvido del ser y se torna un "estado" de la humanidad, que sencillamente *no* parece ser.

Pero al ser como ser *[Seyn]* –como abismo para con todo ente– nunca *encuentra* el hombre, porque sólo viene a lo abierto, en tanto acaece-apropiadoramente al hombre en el modo de la transferencia al cuestionable estar asignado a aquello que como rehuso (como él mismo) es la indifencia de los dioses.

El ser *[Seyn]* como el evento del rehuso preserva su singularidad en la unicidad de su claro, a través del cual lo esencialmente *impotente* deviene extrañamiento con respecto a todo ente "como de costumbre" (operante) y por cierto dispersa a éste en su oculta infundamentación y emplaza a los dioses el espacio-temporal de una cercanía y lejanía.

Lo inhabitual del ser *[Seyn]* no se abre nunca en lo sólo desacostumbrado e insólito en medio del ente, sino que tiene la totalidad del ente en contra de sí. Para decirlo estrictamente, el discurso de lo *in*-habitual no alcanza, en tanto el ser *[Seyn]* se esencia fuera de lo acostumbrado o no acostumbrado, y desde su singularidad reclama esa insolitud, que escapa a todo cálculo historiográfico. Si consideramos que *una vez tan sólo* en la historia del ser éste mismo devino y es comienzo y la historia es por cierto sólo una sucesión e imitación del comienzo, entonces apreciaremos aproximadamente qué exigencia plantea el ser *[Seyn]* mismo al hombre, que osa interrogarlo, a fin de que su verdad devenga fundamento de la esencia humana.

131 *50. El ser* [Seyn]*: el a-bismo*

Así pensamos al ser *[Seyn]* a partir del fundamento y a través de la ruptura, de pensar al fundamento. ¿Pero cómo tal cosa sin, no obstante, y antes que todo pensar al ser? ¿Pero pensamos *"nosotros"* al ser *[Seyn]*? ¿O *"es"* el ser *[Seyn]*, en tanto acaece-apropiadoramente al pensar (no un representar cualquiera, sino el pensar [Erdenken] de él?)[a] y con ello a un esenciarse del hombre?

El pensar [Er-denken] del ser *[Seyn]* nunca es un "engendrar" del ser, de modo que éste hasta devendría sólo algo pensado.

El pensar [Er-denken] es el al-canzar, acaecido-apropiadoramente, el claro del rehuso, claro *como* claro del *rehuso* que sin apoyo ni asilo se amplía al a-bismo, que *es* el esenciarse del ser *[Seyn]* mismo como su verdad.

No nosotros "hacemos" al ser *[Seyn]* una rup-tura, no nosotros lo interpretamos "como" fundamento, sino en la esencia del ser *[Seyn]* como rehuso se inaugura tan sólo *con el a-bismo*[b] lo fundamental y la nada, que surge con el origen, que domina todo anonadar.

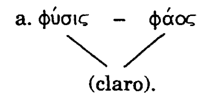
Para el ser *[Seyn]* nunca encontramos un "lugar" (un como "enfrente" y "sobre" el hombre); nunca se deja incorporar en un "orden".

Pensado [er-dacht] como a-bismo no es interpretado desde otro de sí mismo, sino que tan sólo *él* obsequia la esencia del ab-ismo, al que evidentemente el pensar del ser *[Seyn]* pertenece de modo respectivamente diferente según su orientación y amplitud de riesgo. (El espacio-de juego-temporal del ahí como primer plano del abismo y por aquél ante todo sólo de nuevo el "tiempo" en la unidad de su esencia extática, pero así esencialmente proyectado como verdad del ser e históricamente experimentable en la verdad de la οὐσία – φύσις).

a. Pensar *[Er-denken]*: la instancia acaecida en el claro de la resolución *[Austrag]*.

b. ¿Hasta qué punto?

VII. EL SER *[SEYN]*[a] Y EL HOMBRE[b]



b. Cf. 54. "La evasión esencial del hombre"; "antropomorfismo"-"subjetivismo": concebido según la historia del ser *[Seyn]*; palabra y lenguaje.

Cuando el ser *[Seyn]* llegó inicialmente a la palabra como φύσις y cuando φύσις y φάος dicen lo mismo en su plurivocidad: claro que surge en el dicho dialogal de apertura y enardecimiento, entonces la experiencia metafísica inicial del hombre como viviente, que tiene el λόγος, posee al mismo tiempo la experiencia del hombre como la esencia que "tiene" el ardor, el fuego –la única esencia que puede hacer "fuego"–, entonces el "fuego" no es sólo como incendio y claridad un "medio" de la τέχνη (cf. 63. "La técnica"), sino como claro –ἀλήθεια–, su fundamento esencial. Luego Prometeo no llevó el fuego a los hombres tan sólo como añadidura, sino el hombre devino hombre tan sólo a través de este acto del titán, del dios más viejo contra el más joven, entonces se decide desde el comienzo en la τέχνη la historia del hombre y la posibilidad de la maquinación como la carencia de fundamento del claro.[a] Entonces el primer comienzo de la *historia* del hombre tendría que recobrar plenamente su no desplegada inicialidad a partir del decir del otro comienzo. La referencia de la esencia del hombre al ser *[Seyn]* y la esencia del ser mismo tendría entonces que ser pensada más inicialmente que lo que hasta ahora la metafísica pudo con respecto a su propio comienzo.

Sin embargo ello no sería sólo un mejoramiento del conocimiento historiográfico, sino el impulso a un recuerdo esencial del hombre, gracias a la cual llegaría a estar en cercana lejanía al ser *[Seyn]* y su rehuso, y a partir de esta posición podría asumir una instancia en la verdad del ser *[Seyn]*, de este mismo.

Esta instancia es entonces según al historia del ser *[Seyn]* el dominio impotente de la maquinación, cuyo poder recién se derrumba cuando alcanza esa autorización de su predominio, que como ilimitado ya no pasa por lo único sustraído a su violencia: por la carencia de fundamen- 136
to de la verdad *del* ser, que ella misma maquinadoramente es.

a. La verdad del ser *[Seyn]* como metafísica.

52. *El ser* [Seyn] *y el hombre*

El ser (entidad) la haceduría y lo puesto del hombre. ¿El hombre? El hombre –el posible acaecimiento– apropiador del ser *[Seyn]* (como ser-ahí).

¿El ser *[Seyn]*? El evento-apropiador del rehuso libre de poder, del luminoso, del fundamento – el ab-ismo como entretanto, como aquello a partir de lo cual "entretanto" lo abierto del ente es llevado a la contienda.

¿Pero por qué todo es planteado sobre *ese* o-o? ¿Es lo propio?

O tan sólo esto: *el ser [Seyn] o el ente. El hombre* como *custodio del entretanto*, no ante, no sobre sino *so-portándolo.*

La palabra.

No más modernamente: sujeto-objeto, sino *ser-ahí-ser [Seyn].*

Cada vez el hombre está en juego, cada vez de otro "modo"; en verdad incomparablemente, porque no sujeto reemplazado por ser-ahí y no objeto por ser *[Seyn]*; porque en general este enfrentar de fórmulas extravía y aquí justamente colma o cubre el abismo, que subsiste entre ambos "modos".

Sujeto – objeto: aquí está puesto el hombre en escena y asegurado en el ejercicio de su seguridad.

Ser-ahí – ser *[Seyn]*: aquí el hombre está puesto en juego como custodio de lo más cuestionable.

El "puro" "objetivismo" del surgir en la omni-vida es el más oculto acabamiento del "subjetivismo" en el sentido del incondicionado señorío de poder del hombre como "subiectum". Ahora lo objetivo y lo subjetivo
137 son igualmente evidentes. La plena incuestionabilidad como la máscara de la impotencia.

¿Por qué el o-o, así preguntamos renovadamente, entre ser como haceduría y hombre como acaecido?

¿No podría consistir una relación de en parte –en parte, el ser en parte haceduría– en parte "algo" a partir de *sí*? ¿De dónde esta posibilidad de una distribución?

¿Por qué en general: el ser *[Seyn]* y el hombre?

¡Abandonemos sin embargo todo al "ente"! Y este abandonar, ¿no es acaso una decisión?

Por lo tanto ¿está tal cosa en juego – una necesidad de la decisión? ¿Y puede regir ésta como incondicional o sólo bajo *la* condición de que el hombre sea él mismo y con ello el que se atreve y con ello el *que abre* –sea huyente, sea atacante– o el *dejado* del dejar-ser del ser *[Seyn]*?

*

La humanización del ente en totalidad a partir de la humanización del hombre, ésta fundada en el planteo del hombre como animal; el olvido del ser del hombre – el abandono del ser del ente, pero desplegándose tan sólo en lo sucesivo.

El *preguntar ante-sí* del hombre, a través de lo cual es llevado a la transformación de su esencia, no el retorno a sí a lo situacional; pero ¿*cómo* ante sí? ¿El proceder "humano" (¿se llama?), el para qué del proceder mismo? También "humano". El *abuso – ¿hacia dónde más allá?* Abismo – ¡qué *entremedio! ¡El ser [Seyn]!*

53. *El ente-el ser* [Seyn]*-el hombre*

Tenso en el (ente) para él sin claro "es" todo sólo "ente".

Nunca pertenece uno al ser *[Seyn]*; ni siquiera es accesible por ente 138
como tal.

Y donde un ente *parece* abrirse al ente como en el animal, allí permanece todo cubierto por el solo entorno, que se llama así porque no puede dar nada a un tal que nunca puede tomar ni carecer; pues tal bien se esencia sólo en el claro del ser, que obsequia al ente lo abierto.

Sólo al hombre le es propio la pertenencia al ser *[Seyn]*, porque ha sido acaecido-apropiadoramente por él y él mismo (el ser *[Seyn]*) es el evento-apropiador y "sólo" éste.

Y por ello la larga ex-propiación, por ello la permanente apariencia del ser *[Seyn]* que invade como el vacío de la entidad, reducida a suplemento del mero representar de objetos.

54. *La evasión esencial del hombre*
(Cuerpo-espíritu-alma)

Mismidad *no* retrorreferencia a sí – yoidad o nosedad [Wirheit].

Mismidad – instancia en la verdad del ser *[Seyn]*. "Referencia" al ser. Cada discurso de referencia al ser *[Seyn]* es erróneo, apenas y en tanto ha sido mentado aquí algo como *objetivo*, apartado.

Evasión esencial. ¿De dónde sabemos la esencia del hombre? ¿Y podemos saber? Y donde vemos y planteamos la esencialidad de la *esencia*. Ni *conservación* ni elevación ni superación "del" hombre (vigente), sino por primera vez saber de su esencia y la historia de las consecuencias esenciales; el hombre como animal, por ello cuerpo-alma-espíritu, espíritu sólo continuación y agregado a la animalidad.

Mucho tal vez de lo que como realmente experimentado y apreciado es transmitido se mueve en el espacio que atraviesa la evasión esencial.

El ser *[Seyn]* sólo desde el ser ahí. ¿Pero cómo no obstante hasta
139 ahora? Hasta qué punto, sin embargo, *entidad* una huella de lo sin rastro; pero una ininterpretable. La consolidada dispersión en el ente. El mantenerse en ella. La apariencia de libertad de esta actitud. Esta libertad como forzamiento a lo enterrado del claro.

Que el hombre se pase sin el ser *[Seyn]*, desdeñándolo, que el ser *[Seyn]* no considere lo totalmente in-necesario y por ello el fundamento de la carencia de necesidad.

La soledad de la réplica. La reserva de la disposición. Lo impotente del acaecimiento.

Sólo el hombre es esencialmente evasivo y esta evasión determina su historia.

A la evasión esencial pertenece no sólo el eludirse a sí mismo en el sentido del mero autoolvido. El sí mismo puede antes bien ser enteramente buscado y resguardado, cuidado y acrecentado y no obstante el hombre estar huyendo de su esencia.

55. El ser [Seyn] *y el hombre*

El ser *[Seyn]* es dependiente del hombre; esto quiere decir: la esencia del ser *[Seyn]* se alcanza a sí misma y cae en la pérdida esencial, según que la *esencia* del hombre –la referencia de ser del hombre– sea para el hombre esencial y el fundamento de la "humanidad". Según ello el ser *[Seyn]* está entregado al hombre –a la respectiva esencialidad del hombre–. Pero esto ¿cómo?

¿Se subordina el ser *[Seyn]* a través de ello al hombre o cae éste víctima sólo de su in-esencialidad, que es un contrajuego del ser *[Seyn]* – del rehuso?

¿Pero cómo entonces la dependencia del ser *[Seyn]* con respecto al hombre? Es tolerada por el ser *[Seyn]*, en tanto como evento hace otorgar al acaecido-apropiadoramente (señalado en la pertenencia a él –al ser *[Seyn]*– en tal libertad fundada tan sólo a través de la referencia de ser. La libertad se convierte aquí en autodeterminación, donde sin em-
140 bargo el sí mismo como lo ya presente ante la mano (a saber como lo racional, el ente que representa y produce) es tomado en el ejercicio de la voluntad y del planear. Libertad es entonces ahora mismo y definitivamente abandono de la libertad; pues la *renuncia* al interrogar a la esencia del sí mismo en el sentido de la pertenencia al ser decide todo. El hombre se opone a la verdad del ser y su cuestionabilidad.

Pero el oponerse es falseado, sin reconocerlo, en el desasirse y soltar para el emprendimiento del ente ("mundo") cuyo (puesto como fundamento) centro el sujeto ha de devenir y permanecer.

Cuanto más realmente es tomado el ente, tanto más eficaz tiene que devenir también el "sujeto", tanto menos puede él permanecer aún "espíritu" y "saber" y conocimiento, tanto más realizado por la vida ("cuerpo" y "alma") tiene que poder conducirse, de modo que un día "la vida" se equipara ella misma al ente en totalidad y la esencia del hombre se determina como vida y a partir de la "vida".

La animalidad del hombre (ζῷον, animal) triunfa ahora; lo que no significa que ahora todo sea pensado "animalmente". Tal cosa permanecería, porque claramente grosera, también inofensiva. La *animalidad* triunfa, esto significa: "cuerpo" y "alma" como las determinaciones iniciales y permanentes (captadas como siempre) de lo *animal* asumen el rol de la esencialidad en la esencia del hombre. Tan antiguo como la animalidad del hombre es también el *pensar*, la razón, νοῦς, ratio, el "espíritu" como determinación esencial del hombre. Y desde hace tiempo rigió la jerarquía *cuerpo-alma-espíritu* y a saber por diferentes razones, en último lugar porque el espíritu en tanto el "alma" del entendimiento y de la razón fuera por cierto lo más real y eficaz en el producir y representar (actus purus), hasta que luego con la inversión del platonismo a través de Nietzsche el espíritu pudo ser depotenciado a impotente adversario del alma (de la "vida"). El triunfo de la animalidad se recela, a saber, de destituir simplemente al "espíritu" y hacerlo pasar por un posfenómeno de la "vida". De allí que se atice un aparente combate en- 141
tre quienes defienden el "espíritu" y aquellos que en el fondo quisieran desconocerlo. Pero en verdad desde hace mucho tiempo se ha concordado –sin saber por qué–; los desconocedores del "espíritu" quieren no obstante saberlo protegido y aquellos defensores lo desconocen sin embargo, en tanto se salvan en un truco y reorganizan esa jerarquía, a fin pues de que el "espíritu" bien sea tomado en el centro entre lo animal, entre cuerpo y alma; se dice ahora: cuerpo-espíritu-alma. Sin embargo todo ha quedado en lo antiguo, es decir, el olvido del ser hace tiempo concebido en acelerada marcha se encamina a su acabamiento; pues se puede saber siempre menos lo que significa propiamente "espíritu", después de que desde hace tiempo se ha convertido en la concepción anímica de la ratio y ésta fundado en el subiectum.

Se mienta moverse en una "lucha" por la esencia del hombre y de la "vida", no se sospecha que esta "lucha" sólo es la huida ante la cuestionabilidad del ser *[Seyn]*.

La lucha contra el "espíritu" y completamente la mentira del simultáneo sí y no para con él es el ejercicio del olvido del ser.

Pero también la defensa del "espíritu" se sumerge en el olvido del ser, en tanto lo "espiritual" sólo es un circuito de la "cultura" y del gusto, de la moralidad y de la fe. Aquí como allá el "espíritu" toma su determinación de la animalidad del hombre.

La fórmula esencial usual para la determinación animal del hombre es: unidad de cuerpo-alma-espíritu; el espíritu tiene el rango más elevado y por ello determina también, aunque bastante indeterminadamente, la "unidad" (¿o se encuentra ella *antes de* esto triple? y ¿como qué?). En esta fórmula esencial la animalidad del hombre está aparentemente subordinada y refrenada, aunque el "espíritu", según la *esencia,* permanece sin embargo experimentable sólo *por consideración a lo animal.*

La fórmula actual: cuerpo-espíritu-alma es más clara con respecto a
142 la afirmación de la animalidad y con ello más decisiva en la recaída en lo vigente. *Cuerpo y alma* – lo animal como tal circunda y domina y limita el "espíritu".

Pero al mismo tiempo esta fórmula, que expresando una recaída sin embargo quisiera ser "nueva", es necesariamente más ambigua, es decir, aun más indecisa y de plena cobardía frente a una decisión pensante. Aunque aparentemente orientada contra el cristianismo y lo católico, es católica en el sentido más auténtico, en tanto con ella todo se puede hacer y al mismo tiempo permanece cubierta contra todo. Se contrarresta el predominio del espíritu (al mismo tiempo entonces aún malinterpretado como "intelecto") y se predica el "carácter" y el animal y los "instintos"; pero no se aparta al "espíritu" sino se lo toma en el centro, lo que parece como si tan sólo ahora fuera protegido y defendido. Se considera por cierto necesario cubrirse ante el reproche de barbarie.

Ahora todo está en orden; bajo el techado protector de la animalidad (cuerpo-alma) es posible encargarse fresca-alegremente (así parece) de todas las adquisiciones espirituales de toda historia, es decir, uno se puede dedicar ahora en tal medida al historicismo, ante la cual el historicismo del siglo XIX parece enano.

A las "ciencias" –las ciencias del "espíritu" sobre todo– les llega ahora una gigantesca satisfacción acerca de las posibilidades recientemente ofrecidas de descubrimientos y refutaciones de la ciencia vigente. Se siente confirmado y necesitado en su "espiritualidad", que es un gozo "vivir" – y no obstante ello es sólo el aplazamiento de los salvajes y antiguos instintos de una indecisión del hombre en medio del creciente abandono del ser del ente. Su máximo triunfo es la desprevención sobre sí mismo: la fuga esencial del hombre deviene un "pánico" más y más oculto.

*56. Ser-ahí y Ser y tiempo** 143

"El ser-ahí del hombre"

podría mentar el estar presente ante la mano aquí y ahora del animal racional, *que* se "da" tal ente; podría mentar también lo mismo, por cierto, pero en corte conceptual: el modo en que el hombre es, la propiedad de su existentia a diferencia de su essentia.

Siempre el hombre es aquí el subiectum, al que es adjudicado un modo y tipo.

Pero de todo ello está separado el nombramiento del ser-ahí en *Ser y tiempo* y más tarde a través de un abismo sin puente.

El ser-ahí es lo fundante de una transformación esencial del hombre, aquello que posiblemente es "del" hombre, en un sentido enteramente otro, recién por fundar, de este "genitivo".

El ser-ahí – el sitio de su esencia dejado puesto al hombre desde la fundación inicial de la verdad del ser *[Seyn]*.

*

*El ser-ahí***

Lo que es nombrado así e inicialmente fundado en el nombramiento es

1. *ni* en general un "estado" en el sentido de un presente ante la mano encontrado; antes bien algo que en proyecto que salta a y proyectante salto a y sólo así llega al esenciarse (se denomina *hermenéutica-fenomenológicamente*; no se entiende como intuición "platónica" de esencia sino como proyectar interrogador interpretativo –conducido 144
por un *respecto* y una anticipación–; es *"filosófico"*, es decir "amante" de la verdad del ser y esencialmente *histórico*),
2. pero *todavía* como tal proyecto sólo un proyecto de la *esencia* humana (en ello el hombre –por razones cualesquiera, acaso siguiendo propósitos –los "antropológicos"– conformes a la época– estaría separado por sí y considerado "filosóficamente"). El proyecto más amplio e inicial sobre el ser-ahí es antes bien el proyecto del hombre *sobre* la asignabilidad a la verdad del ser *[Seyn]* y *desde* ésta; pero el *ser [Seyn]* es lo más cuestionable (se *"puede"* "leer" y utilizar *Ser y tiempo* –pasando por alto todo lo decisivo– como "antropología" y como una

* Cf. 79, "Ser y tiempo".

** Cf. "Ser y tiempo".

especie de "ética existencial" y algo semejante; sólo que entonces todo ello no tiene nada que ver con la *única voluntad pensante* de este intento: con el despliegue cuestionador de la pregunta por el ser como de la pregunta por la verdad del ser).

3. El *ser*-ahí es la fundación de la verdad del ser en una transformación del hombre a partir de la decisión por el *ser [Seyn]*; toda apreciación rige sólo para éste, si bien no es lo "último" y "primero", sino lo único en el "entre" como a-bismo. – Por ello "el *ser-ahí*" *comparable con nada; ningún objeto de "teoría"* ("investigación" significa en *Ser y tiempo preguntar* esencial, no "explicar" de presente ante la mano). – Ser-ahí – él mismo acaecido –apropiadoramente en el evento– nada que hagamos, sino sólo a-sumimos *venerando* en la apreciación de lo más cuestionable y tan sólo "encontramos" en la a-sunción.

Porque no se concibe aún la pregunta por el ser y con ello tampoco el ser-ahí, porque se toma sin embargo siempre a éste como "sujeto", se llega a las curiosas exigencias de que el sujeto singular (en *Ser y tiempo*) tendría ahora que ser reemplazado por el sujeto popular. ¡Pobres diablos!

Lo esencial de la resolución no se encuentra en una presunta "activi-
145 dad" "subjetiva" del singular, sino en la fundación conforme al ser-ahí del hombre transformado, en la apertura esencialmente otra, es decir, primera hacia la verdad del ser como tal, en la destrucción de la relación-sujeto-objeto como normativa y fundante en la superación de toda metafísica.

Es la instancia en el estar expuesto al ahí: el *ser*-ahí; la a-sunción de la *ahí-dad* como del claro del abismo del ser; pero éste: el *entretanto* para todo "ente".

La instancia "del" hombre –por entender como genitivus essentialis– quiere decir: tomamos en la más próxima captación la instancia como una propiedad que se agrega al hombre y lo presuponemos como el "sujeto" ya determinado. En verdad, es decir, en el sentido de *este* pensar, la *instancia* es la determinación saliente del fundamento esencial "del" hombre, tan sólo sobre el cual es experimentable en su esencia, *con instancia*. La instancia constituye la "essentia", tan sólo de la cual el nombre "hombre" extrae su fuerza esencial de nombramiento.

La *propiedad, a pesar* de toda apariencia *moral* de primer plano y *conforme* al único preguntar en *Ser y tiempo* por la verdad del ser, es concebible exclusivamente y cada vez antes hacia ésta como "modo" de ser el "ahí", en el que acaece el acaecimiento-apropiador del hombre en la pertenencia al ser y su claro ("tiempo").

"Propiedad" es una determinación superadora de la metafísica como tal, correspondiendo a la *im-propiedad*, que pensada "existencialmente" hacia y desde la pregunta por el ser mienta el extravío en el *ente*, es

decir, la supremacía del ente mismo y su ensombrecimiento del ser, de modo que la indigencia de la pregunta por la verdad del ser tiene que quedar fuera.

Toda captación de esta determinación emprendida desde cualquier parte (desde cualquier antropología y "filosofía existencial") para objetivos a voluntad queda a discreción de cada arbitrio; sólo que nunca es un *co*pensar, es decir, siempre *pre*pensar hacia lo sólo interrogable (en el mejor caso erudito empredimiento calculador –historicismo como ocu- 146
pación).

*

"Ser y tiempo"

Viniendo de afuera, se puede tomar el planteo como una interpretación del hombre *como ser-ahí*. Pero ya la interpretación oscila sólo en el proyecto del hombre como ser-ahí.

El ser-ahí esencialmente en la "comprensión de ser" y de nuevo como proyecto del ser sobre su verdad ("tiempo"), donde esta verdad no necesita estar como tal en el saber.

Como siempre – en *Ser y tiempo* ha sido preguntado *a partir de la verdad del ser* y *sólo así* por el hombre. Este preguntar pertenece por entero al *interrogar de lo más cuestionable* – pero ¿cómo esto, el ser *[Seyn]*?

La experiencia fundamental –transformada *esencialmente* en el qué *y* cómo: el ser no resto de un generalísimo el más vacío, que luego se rellena categorialmente, no "suplemento", admitido aún provisionalmente como "idea", sino: *el ser del ab-ismo como evento-apropiador.*

Por ello es "Ser y tiempo"

1. *ni* cualquier tipo de "antropología" (el hombre como tal en medio del ente, sea *como un* ente entre otros, sea como centro de referencia)
2. *ni* cualquier tipo de "metafísica" (el ser como entidad *hacia* el ente).

Pero por ello *Ser y tiempo*, que sólo puede ser *un* camino de emergencia junto a otros posibles, *tiene* también que tener inevitablemente el aspecto de "metafísica" y "antropología", sí hasta en el pasaje por éstas con su ayuda hacerse por lo pronto "comprensible", es decir, tomar todos los posibles y próximos malos entendidos. No obstante todo esto no lleva ni conduce a ninguna parte (cf. 61. "El antropomorfismo").

El entendimiento decisivo: que el ser en su verdad nunca puede ser 147
tomado del *ente*; ¿cuál es la *consecuencia*? La necesidad de osar desde el primer claro del ser *[Seyn]* mismo el salto a *su* esencia.

57. La experiencia fundamental metafísica

Posición-fundamental, *experiencia-fundamental*, indigencia-fundamental.

Experiencia fundamental:

1. no es realizada por *cualesquiera*, sino por "singulares", dis-tinguidos. Pero estos "singulares" pertenecen como los signados* al ser *[Seyn]*, son menos aún que toda "comunidad" cada uno "por sí" "egoísticamente".
2. La experiencia-fundamental no es por ello tampoco *"realizada"* en el sentido de que fuera ideada, imaginada y llevada a cabo espontáneamente por el "singular", sino
3. acaece-apropiadoramente (es) y arrebata un singular en el fundamento inaugurado por ella.
4. La experiencia-fundamental es conforme a ello también diferente – respectivamente según el esenciarse originario, inicial y no inicial del ser. En la época de la metafísica la experiencia-fundamental sólo puede hacerse válida como mirada previa sobre el ente en totalidad y proyecto de su entidad como φύσις consolidada.

Modernamente esta experiencia-fundamental, conducida propiamente por la mirada al sujeto, experimentará al ente en totalidad como "vida" –los idealistas, Schopenhauer, Nietzsche *(Leibniz)*.

Experiencia-fundamental es un *evento del hombre*. El hombre acaece y se expropia en ella de su esencia.

Pero por ello la inevitable apariencia en medio del señorío del animal rationale, que sea un "modo de vivencia" y "cosa" *del hombre*-"antropologismo".

En la experiencia-fundamental acaece con el esenciarse del ser *[Seyn]* su *verdad*. Cuya fundación y delimitación esencial es la indigencia. Cómo,
148 en qué necesidad se le satisface. Qué [es] humanamente según las exigencias planteado y reivindicado como ideal.

* Como en otros casos el autor recurre al sentido que se desprende del mismo lenguaje, empleando 'Gezeichnete', que traducimos por "signados", en relación con 'Aus-gezeichneten', que vertimos por "dis-tinguidos", a partir del verbo raíz 'zeichnen', dibujar, esbozar, con el que se relaciona también la palabra 'Zeichen', signo. [N. de la T.]

58. *La pregunta al hombre**

1. Qué es; 2. *Quién* es. Las preguntas mismas ya son respuestas, es decir, decisiones.

¿Qué es el hombre? Esta pregunta quiere determinar el qué y lo determina como animalidad.

¿Quién es el hombre? Esta pregunta ha de plantear el quién y – ? El *quién* es propiamente pensable sólo en *singular* – ¿qué significa esto? La re-ferencia a la *mismi*dad del hombre y ésta se funda en la ad-judicación a-"sí", porque ad-judicación se funda en el acaecimiento-apropiador a través del ser. ¡La pertenencia del hombre al ser, determinada como *guardia* de la verdad del ser *[Seyn]*, *no* mienta el acontecer [Vorkommen] como un ente entre los entes restantes!

La pregunta por el qué se dirige al ámbito de lo explicable y comprobable.

La pregunta por el quién traslada, transformando, a la pertenencia a lo oculto, a la referencia al ser.

59. *Ser* [Seyn] *y hombre*

Ser *[Seyn]* (evento) el centro *volante* reunidor y el fundamento de un y de cada en medio de. La *indagación de este centro* (es decir, del ser-ahí) es el ser *[Seyn]* como evento-apropiador.

El evento-apropiador como acaecimiento-apropiador y el origen como disputa de la contienda de mundo y tierra, es decir, *ésta en su esencia*.

Aquí la procedencia del riesgo, del tener que osar (la verdad del ser *[Seyn]*) como esencia del hombre. *De* allí tan sólo todo *esenciarse* y estar 149
asignado a él.

El hombre como un acontecimiento en medio de la naturaleza (ente en totalidad). ¡¿*Esto* mismo una re-presentación del hombre?! y ¿*de dónde*? ¿Y la *verdad* de esta representación del hombre por el hombre en la *naturaleza*? ¿Desde la naturaleza? ¿O una *decisión* y ésta de dónde? Por lo tanto la naturaleza pierde la primacía tanto como el hombre.

Verdad es donde el hombre se "mueve" *y la naturaleza*.

La decisión entre verdad del ser *[Seyn]* y la primacía del ente (la "vida"), pero de modo que ya no [es] posible la retirada a lo antropomórfico y la apelación a la "naturaleza", sino el hombre el que decide. ¿Qué

* *Überlegungen* X, 70 y ss., en *Überlegungen B.*, *Gesamtausgabe*, tomo 95.

decisión? Sobre su *esencia*, no puesta en la humanidad, si ésta [es]* animal rationale. *Ser-ahí*.

*

El ensombrecimiento del ser a través del ente. La *cuestionabilidad* de lo más cuestionable (del ser *[Seyn]*) como la verdad inicial. La indigencia de la *apreciación*, el atreverse a lo riesgoso mismo.

Píndaro: ἄνθρωπος σκιᾶς ὄναρ[1] – el sueño, que una sombra sueña, o (el que hace sombra-el soñador), o: la sombra soñada por un sueño; la sombra-lo soñado.

* Ambos [es] son nuestros; en éste como en otros casos el texto original es elíptico al respecto. [N. de la T.]

1. *Pindari Carmina cum Fragmentis Selectis*. Iterun edidit O. Schroeder. In ædibus B.G. Teubneri Lipsiæ 1914. Pythia VIII, v. 95 sq.

VIII. EL SER *[SEYN]* Y EL HOMBRE

60. El ser [Seyn] y el hombre 153

Cada determinación de la esencia del hombre está suspendida en la pregunta: ¿cómo concebimos al ente en totalidad, al que el ente –llamado hombre– está ordenado? La tarea de la delimitación esencial de este ente es transalvada en una interpretación del ente en totalidad ya cumplida o apenas considerada en sus condiciones de realización. Si ésta ha de proceder de una meditación, entonces se anuncia enseguida de retorno la pregunta: ¿*quiénes* somos "nosotros", los que aquí tan directamente determinamos al ente en totalidad y hasta a través de una explicación a partir de una causa suprema lo tenemos por suficientemente determinado? De este modo vuelve la pregunta por el hombre. Sólo que se ha modificado o se encuentra en el umbral de una inevitable transformación; en todo caso inevitable sólo para la voluntad de meditación. Renunciamos a ésta, entonces todo queda en un infructuoso de aquí para allá entre una interpretación del ente en totalidad y una interpretación del "peculiar" ente que pensamos conocer como el hombre.

Pero para la meditación surge la experiencia: el hombre sólo sobre el fundamento del estar asignado a la verdad del ser [Seyn] puede determinar al ente en totalidad y a sí mismo como el ente que es. El ser *[Seyn]* mismo tiene que haber transferido el hombre, según el fundamento esencial, a la verdad del ser [Seyn]. Sólo este evento-apropiador trae ese claro, en el que el ente en totalidad y el hombre se pueden encontrar, para medir su lejanía.

Si el hombre se sustrae a esa meditación –y quien quiere detenerlo de ello–, entonces se salva por último en la explicación de todo ente como un producto de la "imaginación" humana; la humanización del ente en general es la primera y última sabiduría: el antropologismo. Cuanto más libre se conduce la humanización del hombre, cuanto más exclusivamente el hombre se explica desde lo en él situacionalmente presente ante la mano y objetivamente encontrable, desde el animal como el animal rationale existente, tanto más incondicionalmente y obstinadamente 154
se afirma la humanización del ente en totalidad.

La humanización del hombre, desenfrenada y despojada de toda meta es, sin embargo, sólo la polvareda que sigue al remolino de una oculta salvaje huida del hombre de su esencia, huida que exhibe la máscara de una victoria, que se anuncia como liberación hacia la plena y específica

autodeterminación del animal "hombre" y reivindica la evidencia como característica de su verdad.

Pero la humanización del hombre es no sólo el fundamento de la *humanización* del ente en totalidad, sino a la vez de la deificación del mundo. En esta capciosa figura el "antropologismo" alcanza su ilimitada esencia metafísica.

¿Pero cómo se puede superar la humanización del hombre? Sólo a partir de la decisión por la fundación de la verdad del ser [Seyn]. Con ella el hombre no sólo es diferenciado como ente del ente, sino a través de ella trasladado al claro *del ser [Seyn]* y con éste reunido antes sobre el fundamento de un acaecimiento ya acaecido, pero aún no sondeado, de la *esencia* humana a través del ser [Seyn].

Pero a través de la acentuada y exclusiva reunión y contraposición de ser *[Seyn]* y hombre, ¿no se decide ya acerca de la distinción del hombre, de que *él* se esencia en la pertenencia a la verdad del ser [Seyn] y conforme a ello se interpreta así y así como el ente que es, es decir se coloca con respecto al ente en totalidad?

¿Con qué derecho se produce esta decisión? ¿O no se produce aquí para nada una decisión? ¿Se anuncia únicamente un resultado? ¿Y quién encuentra este hallazgo?* ¿Da el hombre con el ser *[Seyn]* o dispone el ser *[Seyn]* al hombre, a que lo encuentre?

¿Hacia dónde tiene que moverse el hombre y hacia qué estar referido, que subsista una garantía de dar en suma con su esencia? ¿Quién
155 traza aquí el límite de las indispensables referencias? ¿Hasta qué punto es el hombre un comprometido en referencias?

¿Sabe pues el hombre en suma "inmediatamente" de sí mismo? ¿O es cada inmediata "auto"consideración justamente el primer y más frecuente extravío, sobre el que el hombre en verdad encuentra toda clase de cosas y sin embargo se aleja más y más de su esencia?

¿No gira el hombre siempre en torno de la apariencia de sí engendrada por él mismo? ¿Pero cómo apariencia?

¿Por qué no entregamos el hombre simplemente al predominio de la opinión dominante respectiva sobre sí mismo?

¿Pero cuándo y cómo es *él* mismo?

Sí mismo es, sin embargo, cuando ad-judicado a su esencia. Pero esta ad-judicación acaece en el evento del ser *[Seyn]*, que es fundado y custodiado en la propiedad del ser-ahí.

Por cierto ello parece ser nuevamente sólo arbitrarias determinacio-

* En el texto original 'Fund', que traducimos por "hallazgo", se relaciona con el anterior 'Befund', "estado, resultado". [N. de la T.]

nes –"ocurrencias", tal vez, que nada pueden frente al poder de la *"real"* humanidad, que ahora comienza a plantearse en el "señorío" del planeta, y anuncia a diario encarecidamente ésta su real esencia. Ciertamente – pero ¿de dónde ha sido probado y fundamentado que lo "real" sea también lo esencial y hasta garantice la esencia del ser? Esto permanece no menos cuestionable que lo que puedan serlo las anteriores "ocurrencias". Pero cuando consta algo cuestionable ante algo cuestionable, ¿cómo y quién ha de decidir? ¿O está antes de toda decisión por experimentarse que aquí subsiste algo *cuestionable*, en lo que el ente en totalidad y su reivindicación de "verdad" y la determinación esencial de la mismidad del hombre son igualmente cuestionables? ¿Y por qué *igualmente* cuestionables? ¿Acaso porque ambos de modo alternado se tienen que pertenecer en lo oculto aún esencialmente y porque esta pertenencia es la seña hacia lo esencialmente cuestionable – el ser *[Seyn]* mismo? De manera que en ninguna parte ni nunca podemos eludir al ser *[Seyn]*, a no ser que nos sumerjamos en el olvido del ser, olvido que evidentemente tiene que conformarse con una acción y actitud que aparentemente se lleva bien con la apelación a lo eficaz como la realidad de lo 156
real, pero en verdad piensa sin embargo al ser *[Seyn]*, en tanto se piensa "realidad".

Pero aquí lo perturbador no es que tal olvido del ser de continuo se dé a sí mismo en la cara y se *"contradiga"*, sino que "contradictorio" en el sentido habitual sea lo que no puede ser tolerado según la regla de la "lógica". ¿Quién fundamenta un tal rol normativo de la "lógica" y de lo "lógico"? (Lo antes posible aún esa apelación a lo real como lo racional, es decir, correspondiente al objetivo de utilidad.)

No la "contradicción" es lo perturbador; uno no se perturba por ella. Pero podría ser que entretanto lleve a cabo una *destrucción*, que equivale a una devastación, de modo que se hace lo menos visible donde el olvido del ser amenaza hacerse más completo. El sumergirse en el olvido del ser es el ejercicio de una devastación, a través de la cual ese fundamento enarena al hombre, sólo sobre el cual puede erigir su señorío sobre el ente: la instancia en la verdad del ser.

El hombre es aquel que, para pensarlo en su esencia, el pensar tiene que pensar *apartándose* de él; pero ¿hacia dónde?

Sin embargo esta pregunta: ¿hacia dónde?, *pertenece* al pensar apartándose, no lo vuelve perplejo e infundado sino confirma al hombre mismo como *el que pregunta*, como el que tan sólo puede ser bastante fuerte para el sí y el no de la decisión, que rige ante todo consentir y aprobar.

Sólo como el que pregunta a esa pregunta puede ser el verdadero custodio de la verdad del ser mismo, que se obsequia a él y sólo a él que pregunta, como lo más cuestionable. Y esto lo más cuestionable es el fundamento abismoso de todo "crear", cuya esencia tenemos que pensar

más originariamente – no como producir de formas, sino como fundación de los sitios y vías del *ser-ahí*, a través de cuyo entretanto la lucha de la réplica y la contienda gana el "instante" (cf. "Verdad-claro-«instante»").

IX. EL ANTROPOMORFISMO*

* Cf. 60. "El ser [Seyn] y el hombre".

*61. El antropomorfismo** 159

El antropomorfismo es la convicción expresa o inexpresa, admitida o de incógnito aceptada, de que el ente en totalidad *es* lo que es y como es gracias y conforme al representar, que transcurre en el hombre, es decir en el animal dotado de razón, como un proceso vital entre otros. El ente y lo que así se nombra y conoce es una haceduría humana. El antropomorfismo se da menos como una teoría acabada, que requiera una presentación fundamentada. Se asegura de inmediato el consentimiento como una "creencia" evidente antes de todo lo teórico, que ininterrumpidamente es llevada y reforzada a través de la opinión de que lo que el hombre sea en esencia, para nada podría devenir objeto de una pregunta. El antropomorfismo puede retirarse en todo momento y para cada uno evidentemente a su primera y última proposición, de que precisamente pues todo lo representado, dicho e interrogado sea "humano". Y no obstante no es la humanización del ente lo esencial suyo, sino la resistencia que se anuncia en las más diferentes figuras ante toda posibilidad de un cambio esencial del hombre. Por ello asume también con gusto el rol de una evasiva ante *toda* exigencia de un decisivo preguntar.

La inasibilidad del antropomorfismo engaña en su apariencia tan ampliamente, que aun los intentos de una defensa de él son forzados al plano y vía conformes a él, mientras la meditación no alcance una posición fundamental esencialmente más originaria. La condición para ello se encuentra sin embargo en el entendimiento de que la humanización del ente –sea afirmada o negada– procede de una humanización del ser. Esto ha de significar aquí: la pregunta por la verdad del ser permanece desconocida e impreguntada. La relación del hombre con el "ser" rige 160
por adelantado como decidida a través de la explicación de la referencia humana (humanizante) del hombre con el ente. El verdadero sostén del antropomorfismo es por ello la metafísica como tal. Otorga sobre todo el espacio para su afirmación y su rechazo. Ello se pone en evidencia en

* Cf. curso sobre Schelling, p. 36. Conclusión (Schelling, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [1809]). Curso en Friburgo del semestre de verano de 1936, en *Gesamtausbage*, tomo 42. ed. por Ingrid Schüssler, Francfort del Meno, 1988, § 28, pp. 282 y ss.).

el contrajuego, que enseguida se degenera en plena infructuosidad, de "subjetivismo" y "objetivismo" en la metafísica moderna. El "subjetivismo" tiene, en todo caso, que ser entendido aquí en su plena esencia, es decir, metafísicamente. Es el planteo del hombre (sea como "yo" o "nosotros", como "singular" o "comunidad", como "espíritu" o "cuerpo", como mero viviente o "pueblo") en el sentido del sub-iectum, es de aquel ente, desde el cual y hacia el cual todo ente es "explicado" en su entidad. El "objetivismo", de nuevo metafísicamente tomado, resulta necesariamente el reverso del "subjetivismo", apenas éste [se ha] vuelto en su esencia plenamente opaco y evidente. El hombre, es decir el subiectum *olvidado como tal* pertenece a la totalidad del ente en el sentido de lo "objetivo" y es en medio del mismo un fugaz polvillo. El ascenso del hombre a la ilimitada esencia de poder y la entrega del hombre al irreconocible destino del transcurso del ente en totalidad se copertenecen, *son* lo mismo. Las distinciones del antiguo y del moderno "antropomorfismo" transcurren *al interior* de la posición fundamental metafísica del hombre occidental vigente. Aunque son esenciales para los singulares niveles y cursos del pensar metafísico, pueden quedar fuera de consideración para esta meditación sobre el antropomorfismo.

Puesto que al antropomorfismo no le puede ser apropiada una "sistemática" desplegable, en tanto siempre permanece sólo el repliegue a una tesis, la meditación tiene que orientarse a alcanzar, a través de sus
161 preguntas, siempre sólo desde diferentes "lados", la misma posición fundamental, es decir, hacerla cuestionable en cada aspecto.

1. ¿Puede un comportamiento humano en general y un "pensar" humano en particular ser nunca lo que es de otro modo que en el permanente arraigo en el "hombre"?
2. ¿Está con ello, que en tal modo el hombre queda planteado como suelo de realización de sus comportamientos, también a la vez decidido acerca de la humanización de todo eso, *a lo que* el comportamiento y el pensar se refiere –del ente–? ¿Está sujeto de antemano el ente en totalidad sin remedio al abuso de la humanización? ¿Es la apariencia de lo contrario precisamente sólo una mera apariencia en el interior de este irremovible estado?
3. ¿Y qué rige aquí como lo verdaderamente irremovible? ¿No es la evidencia desde hace tiempo poderosa y volviéndose siempre más vacía del planteo del hombre como animal pensante? ¿No es entonces la humanización del ente en totalidad ya la consecuencia de la *humanización* del hombre surgida antes irreconociblemente? Con ésta sea en primer lugar nombrada la reconstrucción de lo que distingue al hombre como hombre (en el sentido de una diferenciación *al interior* del ámbito de los vivientes), en la animalidad. Pero ésta transcribe a la vez los vivientes y con ello el hombre como un ente hallable, dota-

do respectivamente de modo diferente de facultades inferiores y "superiores" ("órganos"). Humanización por lo tanto quiere decir: el hombre es reprimido en una esencia animal presente ante la mano, que también aparece entre otras; la heterogénea valoración de facultades y prestaciones humanas no modifica nada en esta fijación metafísica de la esencia humana.

4. Si sin embargo el antropomorfismo consiste en tal humanización y no tan sólo en la humanización de todo ente, ¿no tiene entonces la meditación acerca del antropomorfismo que preguntar primero la pregunta por la esencia del hombre? La exigencia suena evidente. Y no obstante oculta en sí las más cuestionables decisiones, porque no 162
está decidido cómo pues en general, desde qué intenciones y en qué respectos, haya que preguntar por el hombre y de qué modo sea realizable aquí una decisión.
5. La pregunta por la esencia del hombre tiene por cierto que ser establecida de tal modo según dirección y alcance, que por adelantado permanezca competente en todo lo que de cuestionable una meditación sobre el antropomorfismo pueda hacer visible.
6. En el antropomorfismo ha sido afirmada la humanización del ente en totalidad, es decir, del ente *como un tal.* El ser es, como representatividad, por gracia del representar una haceduría del animal racional. En el antropomorfismo se encuentra la decisión previa sobre el ser como un producto del hombre humanizado. ¿Cómo y dónde y cuándo ha sido efectuada *esta* decisión alguna vez *como tal* – como una decisión sobre el ser? Pero si hasta ahora en ninguna parte ni nunca fue efectuada, ¿no tiene entonces que ser puesto antes a decisión un tal decidir mismo sobre la esencia del ser? ¿No tiene entonces la pregunta por el hombre que preguntar la pregunta ante sí, cómo pues en general el hombre podría estar asignado a la verdad sobre el ser, a fin de que tales decisiones un día le puedan devenir una indigencia y las preguntas en este ámbito decisional una necesidad? ¿Cómo sería si este cuestionable estar asignado del hombre a la verdad del ser anunciara ante todo su esencia? Pero ¿por qué justamente esta seña permaneció hasta ahora siempre desapercibida?
7. ¿Qué es este estar asignado del hombre a la verdad (claro) del ser *[Seyn]*? ¿De dónde surge? ¿Es una invención y arbitrariedad del "hombre" y qué significa entonces aún "el hombre"? ¿O ha sido el hombre acaecido-apropiadoramente en su esencia tan sólo y únicamente a 163
través del ser *[Seyn]*? Y se esencia el ser *[Seyn]* como este evento-apropiador mismo y sólo como éste?
8. ¿No tiene entonces el hombre para salvar su esencia, es decir, configurar conforme a esencia con respecto al ser *[Seyn]*, que convertirse en fundador de la verdad del ser *[Seyn]*? Entonces la salvación esen-

cial del hombre es una transformación en esa fundación, a cuyo esenciarse llamamos ser-ahí. La humanización del hombre se hunde. La humanización del ente no tiene fundamento.

9. El saber "acerca del" ser-ahí, es decir, aquí el *ser*-ahí mismo, es en sí necesariamente el saber acerca de las múltiples condiciones según la historia del ser *[Seyn]*, que aseguran al antropomorfismo su aparente "naturalidad", indestructibilidad y facilidad; estas condiciones son:
   a) la entera primacía del ente ante el ser en la metafísica y a saber justamente en virtud del preguntar metafísico por el ser (como entidad);
   b) la experiencia domiciliada en el horizonte de esta primacía, del hombre como animal rationale;
   c) la consolidación de la "esencia" hombre presente ante la mano en el modo de pensar cristiano (el ens creatum –homo– como "peregrino de la tierra"),
   d) la agudización de la presencia ante la mano del hombre a través de la interpretación del "subiectum";
   e) la final unción del hombre a la desatada maquinación del ente (técnica-historiografía).
10. Pero cuando la esencia del ser *[Seyn]* se funda en el evento-apropiador, en el acaecimiento-apropiador del hombre en el ser-ahí, ¿no es entonces recién verdaderamente determinado el ser *[Seyn]* –y no más sólo el ente– hacia el hombre, es decir, a partir de él? ¡No!, pues el acaecimiento-apropiador en el ser-ahí es ya en sí trans-ferencia al ser *[Seyn]* como ese ab-ismoso entretanto, en cuyo espacio-de juego-temporal se cruza la réplica del dios y del hombre con la contienda de tierra y mundo.

X. HISTORIA*

* Cf. 64. "Historiografía y técnica"; cf. con *Nietzsche II. Unzeitgemäßer Betrachtung*: el hombre-Historiografía e historia-Temporalidad (*Nietzsches II. Unzeitgemäße Betrachtung*, curso de Friburgo (Ejercitación), semestre de invierno de 1938-1939, en *Gesamtausgabe*, tomo 46).

62. *Historia* 167

En la subsistencia de la verdad del ser *[Seyn]* tenemos que alcanzar esa originaria historicidad, a través de la cual toda historiografía ha sido superada.

No refrenamiento de la historiografía, sino superación. ¿Cuándo "historiografía" es sin fundamento e in-necesaria? Cuando la historia devino esencial; y ello es, entonces, cuando la fundación de la verdad del ser *[Seyn]* acontece a causa del ser *[Seyn]*, acaecida por éste.

Una época que todavía necesita la historiografía para su "historia", es decir, tiene ya por adelantado ambas mezcladas entre sí, prueba que le permanece rehusada una historia esencial; por ello impele a la ahistoricidad (de-vastación).

Las decisiones iniciales, sean efectuadas, asumidas u omitidas, arrojan la pena y la acometida al ocaso en el ente, planteado al comienzo: *historia es en la fundación de la verdad del ser [Seyn]* (ser-ahí) el esenciarse acaecido-apropiadoramente del ser *[Seyn]* (resolución). Sólo ella pone en un pueblo la estructura popular y la impronta de su esencia. "Espacio" y "país", región y sangre, nunca tienen fuerza de acuñación y voluntad de destino. La tradición de las decisiones y de la decisionalidad crea el rasgo fundamental de futuro preguntar y ordenar, el modo de instancia en el ente, la aptitud destinal y determinación al ocaso; sólo donde tal cosa reina, hay historia – lo otro permanece ruido historiográfico, que refiere sucesión de acontecimientos y da por "historia" lo referido.

*

Historia e historiografía 168

¿Es la historiografía la única y esencial posibilidad de referencia a la *historia*?

¿Y qué es "historia"? Obtención de la verdad del ser *[Seyn]* para custodia en el ente[a] y con ello el llevar a aparecer del ente como posición interior en el *claro*.

a. Fundación del ser *[Seyn]* en el ser-ahí.

¿O deviene el hombre esencialmente histórico tan sólo cuando ha superado la historiografía y a saber la historiografía de todo tipo?

¿Qué supone esto? La superación de la humanización del hombre.

La transformación en el fundador del ser-ahí.

Historia es la huella trazada en el claro del ser *[Seyn]* de las decisiones acaecidas a partir de él sobre su diferenciación con el "ente".

"Cultura" en el sentido del cultivo y realización[b] de los "valores" y ello nuevamente como "meta" o "medio" de la humanidad popular, nacional, humana o como "expresión" de la "vida" popular, supone cada vez la concepción del ser como maquinación (representada productividad) y persiste sólo en el señorío del hombre como subiectum; el pensamiento de valor es plenamente la más externa enajenación del ser como objetividad (la "crítica" de la "cultura" *como tal* realizada en *Ser y tiempo* se funda en la determinación esencial de la historicidad, en la distinción de historia e historiografía, en la interpretación de la verdad como *resolución* del ser-ahí como ser-en-el-mundo). El señorío de la conciencia cultural y conforme a ella el de política cultural ejerce una creciente consolidación de la modernidad en dirección al olvido del ser ejercido por ella; no una determinada configuración y degeneración de la cultura y de la conciencia cultural, sino la "cultura" como tal es el desarraigo del
169 hombre y significa el desprendimiento de su esencia, de todos modos infundada, de la historia; este rechazo de la "cultura" no es ninguna "intercesión" por el estado-"natural"; antes bien caduca en él la distinción entre "naturaleza" y "cultura", dado que ésta tiene a aquélla por presupuesto.[c] El dejar fuera de la historia no puede sin embargo ser superado inmediatamente a través de la "política", porque la política, tomada por su parte y plenamente en una "total" reivindicación de señorío, significa sólo el volverse de la cultura hacia la acabada esencia maquinadora tecnocientífica del hombre moderno.

Ella –la concepción político-historiográfica del hombre moderno– tiene pues también por consecuencia, que tan sólo con su ayuda el *historicismo* es llevado a acabamiento. Historicismo es el pleno señorío de la historiografía como puesta en cuenta de lo pasado sobre un presente, con la pretensión de fijar definitivamente a través de ello la esencia del hombre como una esencia *historiográfica*, no histórica. Un día el fin del historicismo tiene que ser cumplido a través de él mismo, en tanto analizando historiográficamente, es decir, psicológicamente y explicando "biológicamente" deriva todo de la "vida" y se asigna a sí mismo esta

b. ("Cultura") ("Historicismo").

c. φύσει y ποιούμενον, πρακτόν: el modelo aristotélico.

procedencia y de este modo aparece como una “expresión” “de la vida”. El historicismo político deviene sólo en la inversión la víctima del historicismo cultural historiográfico. En tanto cae de este modo en los brazos de su adversario, confirma la pertenencia a la esencia moderna del hombre, realiza la *conclusión* del historicismo que, porque presentando la forma suprema del mismo, se ha alejado *máximamente* de una *superación* del historicismo. El señorío de la historiografía es sólo superado a través de la historia, a través de una nueva decisión e interrogación por vez primera de la verdad del ser *[Seyn]*; sí, esa “superación” es ya esencialmente otra y algo propio, de modo que el efecto de superación puede 170
serle y permanecerle indiferente.

“Cultura” es metafísicamente de la misma esencia que la “técnica”. Cultura es la técnica de la historiografía, el modo como el cálculo historiográfico –de valores y creación– de bienes se organiza y con ello extiende el olvido del ser.

XI. LA TÉCNICA

*63. La técnica** 173

El encuentro de su espacio esencial se logra más fácilmente cuando sabemos que τέχνη es una palabra del "saber" y cuando concebimos "saber" como el estar al interior de la verdad y comprendemos verdad como apertura del ente a partir del claro del ser *[Seyn]*. Entonces escapamos del peligro, de preguntar por un "finalidad" de la técnica y a partir de allí explicar su "esencia". La técnica no consiste en la fabricación de herramientas y máquinas; tampoco es el mero empleo y manejo de los mismos en medio de un procedimiento, tampoco es este procedimiento mismo y tampoco el estar familiarizado con un tal (cf. infra pp. 156 y ss.). Por cierto la forma inicial de nombramiento de la palabra τέχνη alcanza precisamente a esto, sin avanzar ella misma más originariamente hacia la esencia. Que ésta falte tiene su razón en que en la época del señorío de esta palabra τέχνη la esencia de la verdad, a la que pertenece lo nombrado por ella, queda sin fundamento y desde entonces ha quedado; desde aquí se hace claro por qué toda metafísica nunca puede estar a la altura de la esencia de la τέχνη y de la técnica. Pues ella –la metafísica– comparte con la "técnica" el mismo espacio esencial, no dispone de ningún espacio que como fundante y superador pudiera emplazar a la técnica; [la] técnica deviene ella misma destino de la metafísica y de su acabamiento.

Todo dominio moderno de la técnica, toda pretensión de querer señorearla, es por ello sólo una apariencia, que oculta bastante mal la esclavización – entendida metafísicamente.

Técnica es la producción del ente mismo (de la naturaleza *y* de la historia) en la hacibilidad calculable, la maquinación que se apodera de lo hacible. Pero la maquinación como esenciarse del ser madura a la técnica, cuyo emprendimiento ha sido sustraído a la voluntad o indignación del hombre, en tanto el hombre ha sido decidido en esencia como 174
"sujeto"; la subjetividad de la humanidad se configura del modo más puro en las naciones; la comunidad de una nación extrema el aislamiento del hombre en la subjetividad. Tan sólo donde el ser del ente es concebido a partir de la representatividad y productividad de lo objetivo y

* Cf. supra, p. 121.

logrado llega a señorear la *técnica*; y nuevamente no como un ámbito cultural entre otros o como una forma de la civilización, sino como esa "instancia" en la verdad del ente, que a favor del ente y del incondicional señorío de su maquinación ha olvidado la verdad y se ha abandonado a sí mismo y entrado en la maquinación como un miembro estable de la misma. Todo inventar, descubrir, todo crear, organizar y aportar interpretado desde aquí procede de esta "instancia" abandonada y nunca fundada en la "verdad" como la seguridad de la re-presentación y producción del ente en totalidad, en todo aspecto a toda voluntad en el camino "más simple" (es decir, aquí el más corto, rápido y barato).

A partir de la esencia de la técnica como una forma fundamental del despliegue de la verdad, fundada a través de la metafísica occidental y determinada a través de su historia, como aseguramiento de la objetividad del ente, recién deviene concebible la esencia de la "máquina". Tan sólo en la máquina (como esencia, no como cosa individual) la naturaleza deviene naturaleza asegurada, es decir, "real"; de igual manera la historia a través de la *historiografía*, cuya forma moderna suprema consiste en la propaganda, de igual modo el hombre mismo, quien a través de crianza y formación es adiestrado en la organización de todo ente hacia lo hacible calculable.

La técnica es la "instancia", sin certeza de sí misma, en el olvido del ser, que permanece ensombrecido desde el ente maquinador hasta la inexperimentabilidad. Ello da a la apertura del ente técnicamente fundada la transparencia de lo organizable y adiestrable, el carácter de
175 simplicidad en el sentido de la única dominabilidad de lo sin fundamento-vacío.

En la época de la técnica surgen "símbolos" más numerosos y sonoros que nunca, es decir, son ahora "hechos" y producidos, porque el ente en totalidad y el hombre devinieron totalmente menesterosos de simbolización. Los símbolos son la convención propiamente establecida, de que buscar un sentido (una verdad del ente en su ser), no tiene sentido. Hace falta este acuerdo como la forma de aseguramiento (es decir, la técnica) en la que la técnica se asegura ante sí misma, es decir ante la irrupción de la verdad, de que acaso no sólo podría ser destrucción del ente sino la *devastación* del ser *[Seyn]*, a través de lo cual todo comenzar y fundar tiene que enarenar en lo sin fundamento del olvido del ser del ente. El paisaje técnico, que hoy y en el futuro con derecho, es decir, conforme a la medida de la "verdad" dominante del ente, se halla enseguida "hermoso", no es destrucción alguna de la "naturaleza", porque al mismo tiempo con la técnica y a través de ella la "esencia" de la naturaleza se transforma en la maquinadora adecuación mecánica y *por ello* en los dispositivos técnicos tan sólo ahora sale a luz *totalmente* con *su* "belleza". Lo *todavía no* vencido de modo puramente técnico aparece por el

contrario como discrepante y de mal gusto y merece por ello caer en la
destrucción y el apartamiento. Tan sólo la técnica lleva también a pleno
señorío la concepción "estética" de lo bello; y queda únicamente un mal-
entendido nutrido por resentimientos, cuando se mienta haber supera-
do con lo técnicamente "bello" lo "estéticamente" bello del goce burgués;
no ha sido superado, sino sólo sistemáticamente organizado sobre la
vivencia de todo el mundo del "pueblo".

La técnica contiene y organiza en el señorío incondicional la decisión
largamente caída sobre la esencia de la verdad como seguridad y sobre
la esencia del ser como maquinación. El aseguramiento de la maquina-
ción es la haceduría del señorío de la verdad como seguridad de lo ob- 176
jetivo y logrado. La técnica es el triunfo supremo y más amplio de la
metafísica occidental, es ella misma en su difusión a través del ente en
totalidad. La fe, organizada eclesialmente, en la mediación institucio-
nal de la gracia del cristianismo es sólo un preludio y juego lateral de la
técnica moderna, para la cual de nuevo tan sólo la esencia mecánica
presenta la forma previa unilateral, puesto que *aparentemente* se dis-
tingue aún de la historiografía y propaganda y de las otras formas de
"movilización". "Movilización" pone por cierto en "movimiento" no sólo
lo hasta ahora no utilizado y todavía no servicial a la maquinación, sino
que tan sólo la "movilización" transforma al ente en totalidad y primero
en lo maquinador. Pero el hombre no domina ni la "movilización", ni es
simplemente dominado por ella – antes bien la humanidad ya plantea-
da como subiectum es acuñada y al mismo tiempo estampada en la ma-
quinación del ente en totalidad. La diferenciación del hombre como vida
"vivenciadora" del ente en totalidad como la *omnivida* es sólo la confir-
mación postergada de la unidad de ser de lo hacible (mecánico en senti-
do amplio) y de lo "hacedor", es decir, de las fuerzas "vivas". Que en la
época de la "organización" incondicional previa, de la organización de
todo ente disponible manipuladoramente, justamente lo "orgánico" ten-
ga que devenir lo único deseable llamado y pregonado, muestra sólo que
ahora lo "mecánico" en el sentido amplio de lo hacible planeado *y* lo
"viviente" han quitado la apariencia largamente mostrada de una dis-
tinción entre ellos. Ambos son ya originariamente acordes lo mismo en
el sentido de la esencia maquinadora de todo ente; por ello todos los
esfuerzos impulsan a explicar, por cierto, todo lo "viviente" en última
instancia "mecánicamente", de igual manera que en la superficie las
aseveraciones de que junto a lo "físico" se esté inclinado a reconocer algo
"anímico". Lo no viviente y lo viviente y su posible "unidad" y paralelis-
mo han sido pensados por adelantado metafísica y técnicamente. "Ma-
terialismo", "vitalismo", "espiritualismo" son metafísicamente lo mis- 177
mo: planteos cada vez concreta y objetivamente seleccionadores y dis-
tintivos de un ente para "explicación" del ser mismo incuestionado e

incuestionable, que no obstante ya, al menos desde la ἰδέα de Platón, es interpretado en dirección de la esencia maquinadora.

(¿Qué es además más claro, pero en su alcance apenas examinada, que la íntima conexión entre εἶδος – μορφή - ὕλη y la τέχνη en la "metafísica" de Aristóteles, determinante para todo Occidente (no sólo para el Medioevo)? ¿En qué otra parte tiene su enraizamiento la casi inevitable diferenciación de "forma" y "contenido", que en la interpretación "técnica" adecuada-a la τέχνη del ὄν y de la οὐσία? [cf. para ello las conferencias de Francfort sobre la obra de arte, 1936]).*

Ya la esencia de la τέχνη no consiste en la fabricación, sino en el producir re-presentativo, de modo que lo entregado y entregable asegura la disposición calculadora no sólo sobre lo justamente incluido sino antes y ante todo sobre todo y la totalidad de aquello con lo que conforme a su productibilidad está en conexión. La productibilidad contiene una destacada cercanía (presencia) de lo presente-estable del ente.

El ámbito proyectable de la productibilidad en el horizonte de la τέχνη (que siempre es μετὰ λόγου) deviene determinante para la posterior interpretación de toda entidad del ente. Alcanza una de sus cimas en la determinación hegeliana del "ser" como "idea absoluta", la presencia que se lleva a sí misma a presenciarse en el simple estar presente. Con esta referencia no ha de ser acaso interpretada la metafísica de Hegel en burdo sentido "técnicamente". Antes bien, se trata de concebir el alcance metafísico de la τέχνη desde aquí y mantenerlo decididamente
178 fuera de la distinción de primer plano entre "mecánico" y "biológico". (Lo que de esto resulta para la esencia del arte metafísico de Occidente –y todo su arte es metafísico y tanto más la "explicación" y "estética" que le pertenecen– aquí no puede ser perseguido.)

Se señala de buena gana que la máquina permanece impotente sin el poder del hombre, y se arguye entonces también de buena gana que a través de ello ya se habría cumplido la superación de la técnica por el hombre. Pero en primer lugar la máquina no es lo mismo que la técnica, el control de aquélla no significa todavía la dominación de ésta. Por otra parte, sin embargo: ¿qué es este poder del hombre, que se hace servicial la máquina? No es otra cosa que la autorización de la esencia de la máquina a forma esencial de organización del ente. Pero esta autorización se funda en la inclusión del hombre en el ser, en tanto éste ha sido determinado como maquinación (cf. 9. "La maquinación").

* "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege, Gesamtausgabe*, tomo 5, pp. 1-74.

XII. HISTORIOGRAFÍA Y TÉCNICA[a]

(ἱστορεῖν – τέχνη)

a. "Historiografía" en sentido estricto visto desde aquí. "Técnica" en sentido moderno visto desde aquí. "Historicismo".

*64. Historiografía y técnica** 181

El historicismo. Concepto. "Superación" sólo a través de exclusión de la historiografía.

Historicismo –opinión de que respectivamente el pasado es visto desde una situación presente, de modo que cambia con estas situaciones– "relativismo". Historicismo como concepción del conocimiento histórico –esencial empero la relación con la historia en general, que sea determinada a través de la *historiografía* (precientíficamente-científicamente). Historia a partir de la historiografía ¿en lugar de? desde y *como* verdad del ser *[Seyn]*. ¿De qué modo una liberación de la historia *historiográfica?* Historicismo y cercanía y lejanía.

Historicismo, ese señorío de la historiografía a través del cual ella se adueña del acabamiento esencial del hombre moderno como subiectum y despliega el animal rationale en animal historicum. El animal historiográfico no mienta acaso al animal perteneciente al pasado devenido "historiográfico", sino el animal que pro-duce todo, en el que el ser del ente surge a la [...] + productividad y al mismo tiempo se oculta en su carácter maquinador.

Historicismo *se acaba* en la *"construcción orgánica"*. "Acabamiento" – ¡no añadido de una parte faltante! sino la ilimitada y por ello simple autorización esencial.

El historicismo: el nombre mienta muchas cosas, lo que se deriva del señorío de la historiografía en la humanidad moderna. En primer lugar y propiamente la actitud dada con y que se mantiene en tal señorío.

*

Historia e historiografía 182

Historiografía en sentido amplio, el producir representativo de la "historia", de la pasada y respectivamente actual para el hoy y el futuro, la objetivación del pasado hacia lo situacional de lo presente.

* Cf. 62. "Historia".

+ [Dos palabras ilegibles.]

Historia – acaecer de la humanidad, en tanto ésta sobre el fundamento del oculto estar asignado al ser *[Seyn]* – aun como ente se "relaciona" en medio del ente en totalidad con éste y sí misma.

El *fundamento de la historicidad* de la humanidad es su *estar asignada a la verdad del ser [Seyn]*, que por mucho tiempo puede reinar en primer plano como señorío de la ratio y con ello también del "vivenciar" "irracional".

Sólo donde el relacionarse con el ente como tal, allí historia y ahistoria.

¿Puede el hombre ser también sin historia? Si deviene "animal", sin poder sin embargo jamás serlo.

La historiografía se funda en la historia. Sólo lo que es esencialmente histórico *puede* –no necesita– ser historiografía, historiográfico.

Sólo lo que es historiográfico puede también ser ahistoriográfico. Lo ahistoriográfico permanece esencialmente diferente de lo que es sin historiografía, porque sin historia, por ejemplo, el animal y toda "vida".

Pero la historicidad de la humanidad se funda en el carácter-eventual *del ser [Seyn]*. Por ello es respectivamente según la pertenencia al ser (olvido del ser o fundación de la verdad del ser) la *historicidad* del hombre (no tan sólo su historia) una diferente. Por ello el ilimitado señorío del animal historiográfico puede ir junto con la ahistoricidad de la humanidad, un modo de ser al que la esencia humana moderna siempre más arbitrariamente es llevada.

*

183 *Historiografía y técnica**

Ambas lo mismo; la *apariencia* de primer plano de su *oposición* extrema engedrada por ellas mismas; ¿por qué? Porque de este modo la entidad del ente en totalidad lleva a imponer desde todos los circuitos principales su esencia maquinadora; pues lo mismo es ejercido del modo más seguro cuando puede invocarse *a sí mismo* y defenderse como diferente.

¿Qué significación fundamental se manifiesta a partir de aquí en la esencia de toda "cultura"?

"Historiografía" puede por ello ser captada coabarcadoramente en un sentido más amplio y esencial como la técnica y en un sentido más estrecho ser planteada en oposición a la técnica.

Lo mismo rige para la *"técnica"*.

* Cf. "Überlegungen" IX, 86 y ss. (entre otros), en *Überlegungen B*, en *Gesamtausgabe*, tomo 95.

Historiografía – como pro-ducir explorador en general. Historiografía – como "técnica" del pasado como tal, para el "presente", "la vida".

Técnica como "historiografía" de la "naturaleza", de lo sin naturaleza. *Técnica* como *versado* poner junto del ente como tal.

Historiografía – el pro-ducir de lo pasado. Técnica: el producir de lo futuro. Ambas: organización del presente como objeto y estado.

* * *

Historiografía

1. Como compensación del pasado sobre el *presente.*
2. Como re-flejamiento (del pre-sente).
3. Como consolidación de toda referencia al ente en el subiectum.
4. Como apartarse de la historia (en el sentido de una decisión a partir del ser *[Seyn]*).
5. Como destrucción de las disposiciones fundamentales (cf. *Überlegungen* VII y ss.; IX, 40 y ss. 44 y ss.).* 184
6. Como ejercicio –sin saber– de la infundamentación del ser a partir de la carencia de fundamento del ente (todo ex-plicar es negación de lo fundamental).

* * *

La superación de la historiografía

Sólo realizable cuando en su lugar ingresa la meditación; ¿en su lugar? no; pues ningún mero cambio de una por la otra nos puede liberar, porque a consecuencia del más largo habituamiento la meditación sería enseguida tomada como una especie de historiografía. La superación de la historiografía tiene que ser una liberación de la historia del anillo de la objetivación a través de la historiografía. Pero meditación sólo puede ser cumplida por los fundadores, en tanto meditación significa el interrogar a la esencia de la verdad y la decisión del ser *[Seyn].*

Meditación crea una modificada o tan sólo verdadera liberación de la historia hacia la verdad del ser *[Seyn]* y requiere al mismo tiempo vías firmes de custodia; historiografía es desprendida en su producir representativo a través del *cuestionante inicio* de la *decisión* entre ser *[Seyn]* y ente.

* En *Überlegungen B*, *Gesamtausgabe*, tomo 95.

XIII. SER *[SEYN]* Y PODER*

* Cf. *Ser como "realidad" e "idea"*; cf. 9. "La maquinación".

65. Ser [Seyn] *y poder** 187

En el sentido más elevado “siendo” es, según la apreciación habitual, el ente como *real*. La “realidad” vale al máximo. Ella significa el estar presente ante la mano de lo que obra; operabilidad y ninguna otra cosa. Realidad es la traducción –no sólo lingüística– de actus y actio y ésta por su parte ha reivindicado, *malinterpretando*, a la ἐνέργεια. (La mala interpretación de la ἐνέργεια la piensa a partir de la “energía” como fuerza de realización y actio; pero ἐνέργεια mienta presenciarse en la “obra” y como obra, es decir, presenciarse en lo pro-ducido y de lo permanente y subsistente de tal tipo. El latino agere y actus no tiene para nada la capacidad de nombrar esto; es decir, la romanización realiza un pleno y desarraigante cambio de sentido.)**

Actus purus – ἐνέργεια *sobre hacer – realización – creación;* a) actividad – (en *movimiento*) crear, b) *eficiencia – (éxito)* poner junto.

Lo objetivo para el conducirse productivo. El *deslizarse* en el ποιεῖν en el sentido grosero de la mera ejecución del hacer. *Objetividad efectiva [Gegenständlichkeit]* – como *objetividad [Objektivität]* en lugar de regresar a sí a *estabilidad y presencia*. Desde aquí sólo un paso al *operante efectivo (poder-voluntad de poder) voluntad como poder.*

Realidad como centro de medida de la modalidad, lo poderoso –lo operante– el ente. Posibilidad como grado previo y necesidad como máximo grado de la realidad, pero ambos cada vez modi de la realidad.

Gradación: materia –“espíritu”, poderoso– sin poder, cristianamente actus purus. ¡*Inversión* de Nietzsche!

Ser *[Seyn]*, lo *sin poder,**** *más allá de poder y no poder*, mejor fuera 188
de poder y no poder, esencialmente no referido a tal cosa.[a]

* Ser como poder-poder como *éxito* y *eficacia:* lo verdadero; según ello: ser y ente y no ente.

** Cf. 76. “El ente como lo «real»”.

*** Heidegger emplea aquí, como en otros casos, una familia de palabras que despliega un contexto de sentido, sobre la raíz ‘Macht’, ‘poder’: ‘machtlos’, que traducimos por ‘sin poder’; ‘Un-macht’, ‘no poder’; ‘Ohn-macht’, ‘impotencia’; ‘Über-macht’, ‘predominio’; ‘Entmachtung’, ‘de-potenciación’; ‘Ermächtigung’, ‘otorgamiento de poder’, ‘autorización’. [N. de la T.]

a. Esto, una medición en lo inadecuado – *desfase.*

*

Lo sin poder

Lo sin-poder no es lo im-potente, que siempre permanece referido precisamente al poder –careciendo de él o echándolo en falta–.

Origen del carácter de poder del ente.

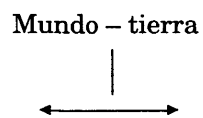
(El poder de la φύσις, del ser *[Seyn]*, aquello que se le quisiera adjudicar como *esencial* desde el pensar actual es su *falta de poder.*)

La depotenciación de la φύσις quiere decir, entonces, el despojo esencial, el no encontrar en el evento como lo sin poder.

Doble sentido: 1. esto. 2. pero la φύσις no ha de ser capaz de la fundación de la ἀλήθεια.

La disposición fundamental ante lo *sin poder.* Lo sin-poder – ¿qué es poder, no-poder? ¿Como [es] entendido el *–sin*? Desde el *rehuso.* La *consecuencia esencial.*

Mundo – tierra



Maquinación como fundamento del predominio del ente y del *poder* mismo, impotencia del ser, pero esta impotencia *la apariencia* del rehuso.

En anteriores reflexiones *(Beiträge)* se habla de la depotenciación de la φύσις.* De este modo, inicialmente y propiamente "poder" – ¿hasta qué punto?

189 Pero por qué razón de-potenciación, cuando no acaso otorgamiento de poder, a saber no de la φύσις como tal, pero sí de la οὐσία al acto.

Poder, la *capacidad* del *obrar*, aseguramiento y cálculo y puesta en cuenta de los *éxitos.* ¡El *efecto* como operando, sin *operar* inmediatamente! Poder desde *"efecto"* – ¡justamente no desde posibilidad!

*

Ser [Seyn] *y poder*

Desde que "realidad" rige como *la* determinación del ente y *realidad* ya no es concebida como el presenciarse de lo estable, sino como actus, "ac-

* *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* en *Gesamtausgabe,* tomo 65, p. 126.

ción" y eficacia, y desde entonces lo real es determinado en este sentido plenamente como lo poderoso y poder, se han imaginado curiosas opiniones: cuanto *más elevado* se encuentre el ente en la gradación metafísica desde lo material-físico hasta lo espiritual, tanto más carente de poder deviene; lo poderoso sería lo bajo, lo poderoso en el sentido de lo que es capaz de *realizar* – ¿qué, pues? *Algo real*, cuyo prototipo se ve en la *materia*. (El aprovechamiento ulterior erudito de este pensamiento nietzscheano, procedente de la inversión del platonismo, para toda clase de jugueteos "categoriales" con "niveles de ser" y semejantes es insignificante y nunca puede hacer visible la pregunta decisiva.)

(Semejante es la teoría metafísica de las "modalidades" realidad, posibilidad, necesidad "orientada" a la *realidad* y su primacía, aun cuando se enseña un aparente igual orden de los "modi". Si éste es tratado en la "lógica" o en la "ontología" es indiferente, puesto que "lógica" y "ontología" ya presuponen la decisión esencial sobre la entidad del ente y no sólo cada una a su manera expresan y además están *recíprocamente*-retrorreferidas, sino porque toda la metafísica occidental determina la 190
entidad al hilo conductor del pensar, es decir como la *representatividad*. Perceptibilidad es el horizonte y ámbito de proyección inexpreso e inconcebido porque necesariamente ininterrogable.)

La opinión contraria de que el espíritu sea lo máximamente real (actus purus) pertenece con la anterior al mismo ámbito de la metafísica, en tanto ésta ha determinado al ente a través de la objetividadad, oposicionalidad y eficiencia *en general* y sin excepción. Los detallados edificios-"categoriales" no son capaces, si pudieran merecer una atención pensante, de encubrir la omisión fundamental sobre la que descansa la metafísica y cuyo despliegue es: el no preguntar por la verdad del ser *[Seyn]*.

Esas "teorías" sobre la creciente pérdida de poder con la progresiva altura del nivel de ser no son capaces de decir nada sobre el ser mismo, porque ni siquiera están en condiciones de decir lo sólo a ellas decible – el presupuesto e interpretación metafísicos de la entidad del ente.

Lo que sin embargo da su significado, para el pensar según la historia del ser *[Seyn]*, a la figura fundamental de esta teoría, a saber a la metafísica de Nietzsche en tanto inversión de la teoría schopenhaueriana de la "vida", es otra cosa.

En este acabamiento de la metafísica se realiza una definitiva consolidación de la interpretación del ente sobre lo operante-operable y correspondientemente de lo verdadero sobre el éxito obrado y operante. No obstante, el proceso decisivo aun así no ha sido todavía alcanzado: la consolidación sobre lo real como el ente y lo verdadero –lo que desde hace tiempo se ha preparado pero no ha sido llevado a pleno éxito– tiene que convertir al *ser* en vano, lo que ya no tiene valor ni para ser expresa-

mente olvidado. En la historia del hombre el olvido del ser llega tan sólo ahora al poder. Pero cómo sería si este abandono del ente por el ser fuera el comienzo de una historia originaria, en la que el ser es ser *[Seyn]*,
191 de modo que lo real siempre más real fuera expulsado por el ser siempre más inútilmente, por el ser *[Seyn]* como rehuso, a la altura del cual ningún poder ni predominio podría estar, porque tendría que desconocer necesariamente para siempre la esencia de lo *radicalmente* sin-poder. Lo sin poder nunca puede ser depotenciado. Pero ello no pende de él como defecto, sino que es sólo una consecuencia adecuada, ni siquiera necesaria, de su *nobleza*. Todo lo poderoso en tanto real, sea lo material sin vida o el espíritu absoluto, es lo bajo, tan bajo, que en esta comparación ni siquiera puede alcanzar el ser.

Pero en el primer comienzo de la historia del ser *[Seyn]* el ser (φύσις) tuvo que aparecer como "poder",[a] porque el oculto rehuso antes y en general sólo podía manifestarse imprevistamente. Pero la *depotenciación* de la φύσις no ha acaso apartado el carácter de poder, lo prefundamental de primera necesidad (lo encontrable), sino sólo debilitado, de modo que podía luego transformarse en el carácter de la ἰδέα y de la objetividad; esto primero tuvo por consecuencia que entonces, después de la mala interpretación que de inmediato se insertó de la ἐντελέχεια y ἐνέργεια aristotélicas en "realidad" de lo operante y capaz de operar, el ente por entero llegó a consideración en la figura de lo "real" y desde sí trazó lo que en el futuro en toda metafísica venidera tenía que pensarse del ser. En el interior de esta historia la teoría leibniziana de las mónadas, de la substantia como la vis primitiva activa, alcanzó enseguida hacia atrás y hacia delante significado esencial.

En tanto el pensar metafísico –fundándose en el no poder perseverar del primer comienzo pensante– hizo pasar por ser el carácter de poder, fuerza y efecto del ente, pudo suceder que "la vida" se abriera paso como lo propiamente "real" y ente y solicitara la "víctima" del "vivenciar" como del supuesto máximo ser humano, que por eso tampoco se experimenta
192 como víctima y secuaz del abandono del ser al ente, sino como "victorioso" consentidor de la "vida". El primer comienzo pensante de ningún modo ha captado ya el ente como *"realidad"* sino como el *surgente presenciarse*, como aquello en donde el ente como tal se reúne con su opuesto y está presente y subsiste como lo mismo. Poder no era todavía fuerza y eficacia o *violencia*, pero tampoco era propiamente ya la sola inevitable "apariencia" de lo sin poder de los no menesterosos de poder. Era todavía algo no decidido, de modo que de inmediato fue decidido por lo

a. ¿En qué sentido? el reconocible acaecimiento.

operante y al mismo tiempo dispensó lo maligno y confuso, sin poder elevar nunca todavía a lo abierto la esencia originaria del χάος. La determinación metafísica del ente como voluntad de poder y de la entidad como eterno retorno es el fin del comienzo decaído a un inicio. *Todo comienzo* es ineficaz y tiene –volviendo a sí– que permanecer comienzo si quiere conservarse.

El ser y sólo el ser "es" y de este modo está más allá de poder o impotencia y sin embargo no es un *más allá,* porque para su verdad no requiere tan sólo ser planteado lo de este lado del ente poderoso (real) para que él o también sólo el proyecto pensante, según la historia del ser *[Seyn],* de su claro, tenga un salto.

Pero porque el hombre y sobre todo el moderno desde hace mucho tiempo pone en cuenta todo (y también el ser) según poder o impotencia, provecho y desventaja, éxito e inutilidad, no es capaz de oír palabra alguna del ser *[Seyn]* y pensar su verdad, sin abrir su *cálculo.*

65a. Ser [Seyn] *y poder*

El ser *[Seyn]* en su fundamento esencial nunca es poder y por ello tampoco nunca impotencia. Si entonces lo denominamos lo sin-poder, esto no puede mentar que el ser *[Seyn]* carezca de poder, antes bien el nombre ha de indicar que el ser *[Seyn]* según su esencia permanece desliga- 193
do del poder. Este sin-poder es sin embargo señorío, pero señorío en sentido inicial no requiere poder; gobierna desde la dignidad, desde esa simple superioridad de la esencial pobreza, que no requiere de un bajo-sí ni contra sí para ser y ha dejado tras de sí toda estimación según "grande" y "pequeño". A veces empleamos la palabra "poder" en el sentido transfigurado de maiestas; de este modo nombra lo mismo que mienta "señorío", aunque también esta palabra de nuevo se pierde en lo indeterminado y se asimila a lo conforme al poder en el sentido de violento. De allí que de un empleo aislado de palabras nunca se pueda extraer enseguida la dirección esencial del decir y la claridad de la selección de palabras, que no obstante deja vibrar conjuntamente una plurivocidad, sólo es ganable desde la meditación histórica.

Pero si a la esencia del ser *[Seyn]* el carácter de poder es radicalmente extraño, ¿cómo podía llegarse a que en la historia de la metafísica el ser fuera concebido como realidad? ¿Y no corresponde a esta interpretación del ser también el mentar y experimentar habitual? Según su apreciación rige "como siendo" en el máximo sentido lo real. ¿Y no dice lo mismo la última posición fundamental de la metafísica, cuando ésta se acaba en la teoría de la "voluntad de poder", que tiene que ser concebida como autorización del poder a su permanente predominio? ¿Y qué otra cosa mienta aquí poder sino la capacidad de eficacia como esencialmen-

te operante? ¿No habla, por consiguiente, a favor del carácter de poder
del ser *[Seyn]*, la equiparación de "ser" y realidad, corriente en la meta-
física, y la teoría de la voluntad de poder que surge de ella, interpreta-
ción del ser tenida por indudable? ¿Y no fue concebida en los *Beiträge* la
historia inicial del ser *[Seyn]* en el sentido de la "depotenciación de la
194 φύσις"* y con ello por cierto atribuido a la φύσις un carácter de poder
inicial, es decir esencial? Pero de hecho el discurso de depotenciación es
aquí ambiguo. Él mienta que el ser *[Seyn]*, en el primer comienzo de su
esenciarse, no se obsequia en su propia verdad ni propiamente funda la
esencia de la verdad (cf. el curso del seminario de invierno de 1937-
1938.** El ser *[Seyn]* inicial cede por el contrario el señorío al ente, que
por primera vez se traslada al aparecer en el ser como surgimiento. La
desde entonces primacía del ente, dadora de meta y medida para la de-
terminación del ser, conduce a enajenar el surgimiento en la esencia del
mostrarse y aparecer. Esta esencia del ser es el fundamento para la
interpretación que le sigue del ser como entidad en el sentido del κοινόν
de la ἰδέα; entidad es "visión": aspecto y visibilidad. Nada más de boste-
zante y a la vez comenzante surgimiento que inaugurando lo abierto
emplaza a lo presente y opuesto el presenciarse en su estabilizamiento.
En tanto el ser *[Seyn]* inicialmente retiene en sí el señorío de su esencia
y en adelante rehúsa el claro de la plena esencia del surgimiento y así
niega ya la posibilidad de un saber del rehuso, el retener de la dignidad
esencial del ser *[Seyn]* ha madurado en el primer comienzo una conse-
cuencia histórica, que es concebible como la autorización del carácter de
poder oculto en tal determinación del ser. La φύσις no es depotenciada,
como si ella misma fuera en el fundamento esencial poder; pero sí el ser
[Seyn] se enajena de la primacía ante el ente y cede a éste el alarde del
carácter de poder en el ser aún sólo concebido en primer plano. En ver-
dad, este carácter de poder se manifiesta sólo cautamente en cierto modo
y ante todo en signos incognoscibles, hasta que luego estalla y prepara
lo que (en el pensar conforme a la historia del ser *[Seyn]*), tiene que ser
concebido como la elevación del ser a la esencia de la maquinación.

195 Todavía conserva Aristóteles el último resto de la esencia inicial del
claro del ser *[Seyn]* como surgimiento. En la esencia del surgimiento se
encuentra contenida la estabilidad del presenciarse. Pero Aristóteles
nombra a ésta, en tanto concibe la entidad como ἐνέργεια. Lo que esta
palabra metafísica fundamental quiere decir es el presenciarse, que se
esencia en la obra como obra; el presenciarse, que sostiene algo pro-

* *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe*, tomo 65, p. 126.

** *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, curso en Friburgo del semestre de invierno de 1937-1938, en *Gesamtausgabe*, tomo 45.

ducido en su puesto y de tal modo constituye su estabilizamiento. Sólo que precisamente esta palabra metafísica fundamental, que busca salvar el último resplandor de la esencia de la φύσις, se convierte en impulso para la pérdida definitiva, que pronto se difunde, de la esencia inicial del ser *[Seyn].* Pues ἐνέργεια ya no es concebida en atención al ser y desde el recuerdo en el apenas aclarado esenciarse en el sentido del estabilizamiento de la presencia, sino el ἔργον es explicado en ojeada retrospectiva a lo que es él mismo un presente ante la mano: lo hacedor y el que lo hace (ποιεῖν). Y de nuevo, alejado un paso esencial más del ser como estabilidad del presenciarse, la interpretación del ποιεῖν cae en realzar la ejecución. Ἐνέργεια es trasladada a la palabra actus. Esta traducción, que predetermina la metafísica futura de Occidente hasta Nietzsche, no es algo exterior de un proceso exterior y supuestamente adicional en el uso del lenguaje. Bien por el contrario éste es la consecuencia inevitable de que el ser oculte su propia esencia y deja la determinación de su concepto al criterio de un pensar, que de ahora en adelante ha olvidado toda cuestionabilidad del ser *[Seyn].* De esta irreflexión del pensar vive en primer lugar esa "filosofía" que se llama "metafísica cristiana" y estigmatiza todo lo que no es de su tipo como una historia de errores y presunciones.

La palabra latina actus, agere no puede nombrar lo mínimo de lo que alude en el decir griego de la palabra ἐνέργεια. La romanización de esta palabra fundamental en la metafísica griega cumple un cambio de sentido pleno y desarraigado del concepto de ser, de modo que la interpreta- 196
ción romana determina a la vez la metafísica moderna y subyuga en su horizonte la concepción del pensamiento griego. Toda interpretación venidera de la metafísica griega es cristiana – aun la de Nietzsche.

XIV. EL SER *[SEYN]* Y EL SER

El ser [Seyn] *es y no obstante nunca deviene un ente.* El ser del ente –como *adjudicación* (predicado) de y a éste– reivindica al ser *[Seyn]*, en tanto la sentencia afirmadora tiene ya también que mantenerse siempre en lo abierto y dirige la palabra a un antes des-cubierto como ente en su "que" ("es") y ("es") "así" y "así". Lo captado (el ser de la entidad) en la adjudicación y sólo en ella es lo "categorial". Puede y tiene que, porque la adjudicación posteriormente es determinada como un afirmar del "sujeto" sobre objetos y este afirmar se mueve en la vía y puente de la relación-sujeto-objeto, ser captado *sobre todo* como "subjetivo" (perteneciente al sujeto) *y* como "objetivo" (como determinabilidad del objeto) y precisamente *por ello* también pronto sólo como lo uno *o* lo otro. Y finalmente la relación-sujeto-objeto puede ser planteada como finita, desde una in-finitud que supera lo inmediato y unilateral de la mera relación objetiva y de la mera relación subjetiva y ambas a la vez, y en tal superación cumple como más esencial la esencia de la subjetividad incondicionada.

La relación sujeto-objeto misma se funda en la verdad como *corrección*, y ésta en el representar del ente en su entidad (el hombre como animal).

Que sin embargo el ser *[Seyn]* ceda al ente ser nombrado a través de la entidad y desde ésta ser interpretado exclusivamente como ser – ¿qué dice esto del ser *[Seyn]* mismo?

Entidad (estabilidad y presencia) exige constituir la esencia del ser y de este modo determinar como tales "ente" y –en oposición a él– deviniente. ¿Pero de dónde "oposición", cuando no [es] puesto un otro a través de la entidad, y cómo esto, si ella misma no es una decisión para una medida que ella misma quiere dar (que sólo lo "eterno" y "presente" propiamente "es")? ¿Y cómo esta decisión, si no divide entre posibilidades y 200
se sustrae a la división y a los divididos, en tanto no atiende y esencialmente olvida, que no obstante (ha) reivindicado algo temporal del ámbito de decisión (del espacio-tiempo)?

¿Pero de dónde la decisión por la entidad como esencia del ser? ¿Exige el ser *[Seyn]*, en tanto cede el ser al ente como entidad, una decisión – y de quién? De aquel que llega a su esencia tan sólo *a través* de esta decisión y sobre ella como un fundamento, sin asir ni asumir el abismo

esencial, sino tal vez sólo para luego iniciar una *huida esencial* (cf. allí) – del hombre como ζῷον νοῦν (λόγον) ἔχον?

¿Pero de qué esencia es esta decisión? La decisión por la elección esencial y la asunción esencial – mas ¿qué "esencia" puede entonces asumir su esencia y a una con ello luego también huir?

¿Qué tiene que "acaecer" aquí? ¿No tiene el hombre mismo que ser transferido a la asignación a su esencia y no tiene esta esencia del hombre que ser fundada en la asignación a la verdad del ser *[Seyn]* todavía no decidida pero siempre por decidir y con ello el estar arrojado en el esenciarse del ser *[Seyn]*, de modo que éste es justamente ese acaecimiento de la humanidad en aquello que es forzado como indigencia de la divinidad?

¿Por qué siempre exige el evento-apropiador (la esencia del ser *[Seyn]*) una decisión de su verdad y ello primero de modo que hasta la verdad como tal permanece en el olvido? ¿Y por qué es esta decisión inicial primera aquélla por la φύσις y entonces por la οὐσία como ἰδέα?

En tanto el ser *[Seyn]* cede al ente la entidad, es decir admite la entidad como el ser, se rehúsa y se oculta así como el rehuso y se guarda para el único obsequio: sin rastro y sin poder.

201 El rehuso fuerza el reunir y sobre un concentrar y percibir del presenciarse que surge (φύσις). Esto es lo que el ser *[Seyn]* desde la ocultación cede aún como ser al que percibe, de modo que éste lo encuentra hasta en lo próximo y más lejano y por ello lo sella como la determinación entidad para el ente.

Desde entonces se eleva todo "es" y ser desde el ente, desde entonces éste tiene la primacía de la salida – también allí donde el "origen" de la entidad (siempre categorial) es trasladado al "yo pienso" y su ser pensado.

La φύσις es el ser *[Seyn]* de inmediato aún salvado como entidad y ente, es decir el inicial velamiento del rehuso, que en esencia es acaecimiento.

Por consiguiente la esencia del hombre se mueve más y más seguramente hacia la animalidad – pero la deidad de los dioses se convierte en divinidad en el sentido de lo causal-primero y condicionante, es decir, explicativo y que cierra todo cálculo.

En un último empalidecimiento el ser mismo se convierte en una "palabra" y marco vacío de la representatividad como tal, que tal vez abarca aún al hombre y los "dioses" y todas las cosas como un alojamiento que no es ninguno y sólo es empleado mientras el re-presentar se afirme como el primer y último modo de referencia al "ser" (y al ente). La representatividad, por su parte, permanece empaquetada en lo expresado y expresable de la adjudicación (categoría-predicado); pero el hablar y el lenguaje son instrumentos y medios del animal "hombre".

Todo ser y esencia del ser ha sido remitido a lo suplementario y consignado al *ente* como lo que propiamente "es".

Permanece no sólo extraño, sino en general impensado e impreguntado, el que sólo el ser *[Seyn] sea* – y el ser como entidad su inicial y necesario resplandor, en el interior del cual lo que llamamos ente puede arrogarse la apariencia del verdadero "ente", de lo real, de lo que "es".

Aquí juega el espectáculo de la metafísica, es decir, de la historia 202
fundada metafísicamente del hombre occidental. Aquí llega a las cambiantes inversiones, que plantean como lo propiamente ente ya lo no sensible de la idea, ya lo sensible de lo no ideal, y con ello dan lugar a diferentes puntos de vista y sin embargo siempre iguales, pero a la vez hacen olvidar definitivamente (*en* medio de esta historia) el inicial olvido del ser *[Seyn]* sobre la evidencia del ser.

Este olvido guarda esa indigencia, que convierte una decisión sobre la verdad del ser *[Seyn]* en necesidad y niega al ser *[Seyn]* la primera distinción –la cuestionabilidad–.

66a. El ser [Seyn] *y el ente*

Pensamos que, porque el ente es denominado según el ser *[Seyn]* o hasta el ser sólo es sacado del ente, aquél (el ser *[Seyn]*) tendría que encontrarse "en" el ente y ser considerado a partir de él.

Pero el ser *[Seyn]* nunca deja un rastro en el ente. El ser *[Seyn]* es lo sin rastro, nunca hallable como un ente bajo tal, a lo sumo en su aspecto inicial – en el ser como entidad. Pero ¿cómo llega entonces el ente a este nombre del ser (es decir, de la entidad)?

Porque él (¿qué "es" pues?) llega al circuito del claro del ser *[Seyn]*, pero el claro sólo se esencia como lo abierto del acaecimiento-apropiador.

Este "llegar" al claro acaece con el *evento-apropiador*. El claro no está presente ante la mano –en cierto modo como vacío, en el que posteriormente afluye cada vez el ente–, sino el claro irrumpe en aquello que tan sólo a través de ello deviene "aquello" y puede estar presente y ausente como "ente".

El ente permanece, visto desde él, siempre en la entidad. Ésta es lo
sumo y único que saliendo del ente se puede decir, o sea, pensar sobre el 203
ser; pues salida del ente significa precisamente dejarse satisfacer por lo producido y representable, presente *y* ausente y con ello a la vez "siendo" y deviniendo.

Pero ¿por qué se endurece el ser *[Seyn]* sobre el ser en la figura de la entidad?

¿Se endurece entonces el ser *[Seyn]*? ¿O no abandona al ente a él mismo y a lo abierto para él inasible?

El evento hace salir al ente como tal, en tanto sin rastro se rehúsa y así precisamente *es*, pero a la vez abandona al ente como reivindicación la denominación con el ser (que "él" es y sea).

Lo sin reivindicación, rastro, poder, difícilmente quiere ingresar en la representación, que sólo conoce al ente; y cuando ella lo concede, tiene enseguida que valorarlo como lo débil y vano, de lo que se desprende aquello que distingue al ente como lo real (eficiente).

El evento (es decir, su mera apariencia en la figura del aspecto representado) aparece tan fácilmente como fugaz *suplemento* al ente, que éste ni siquiera acepta, sino sólo soporta como una sombra (mentado es el ser como objetividad). Aun cuando el ser es distinguido a través del "a priori" (subjetivo y objetivo), permanece estando en la degradación a un suplemento (añadido).

¿Por qué el hombre piensa tan raramente al ser en su esencia como *o-rigen* y quiebre del a-bismo, lo que tan sólo *resuelve* ente en tanto tal con ente?

Porque el hombre ante todo ha fijado su esencia de tal modo que "en medio" del ente –como uno entre otros– está frente a éste como re-presentador y pro-ductor; desde tal *poner* se determina su *puesto* y su "sí mismo" como correspondiente.

De este modo el ser rige como barniz (objetividad y representativi-
204 dad y vivenciabilidad del vivenciar representativo) o es sencillamente explicado como "causa"-de sí y tanto más *"entitativa"* del ente, como lo más eficaz.

Ambas interpretaciones del ser (barniz e impulsante) se corresponden y delatan cada vez de diferente manera al a sí mismo oculto apresamiento en el ente como lo presente-estable. También allí, donde el representar de la entidad (el pensar del ser) se eleva al pensar absoluto, el ser permanece determinado como "idea" –el pensar como aquello a lo que el aparecerse del ser (objetividad) *aparece*, de modo que en él y para él el acabamiento de la representatividad es realizado y las condiciones de estabilidad del objeto y del hacer enfrentar son retomadas en su correlación hacia lo incondicionado, que por su parte se determina desde la acabada anotación del todo del condicionamiento– del pensar condicionante.

XV. EL PENSAR DEL SER *[SEYN]*

¡Que toda clase de ente en variadas y hasta gigantescas transformaciones pueda imponerse al hombre, cautivarlo y llevarlo a resultados inhabituales, sin que alguna vez el ser *[Seyn]* se anuncie al ente o acaso venza al predominio del ente!

¿Qué significa esto? ¿Habla a favor del propio derecho y la exclusiva "verdad" del ente o es sólo el signo todavía desconocido de la definitiva impotencia del ente en defensa del resplandor de la libre difusión de su maquinación? ¿Se produjo aquí antiguamente una decisión a favor del ente (de lo que rige por él en una época aún sin expresa fijación)? ¿No tiene entonces el ser que conformarse con ser determinado conforme al ente y no tiene esta determinación que contentarse en tanto mero suplemento con una tolerancia precisamente aún admisible? ¿O se encuentra detrás de esa primacía del ente (de la "realidad" –del "hecho"– de la "vida") ya una decisión sobre el ser? Pero ¿es tal vez esta decisión hasta sólo una falta de decisión, que el ser *[Seyn]* dejó acaecer, para abandonar temporalmente el ente a la falta de fundamento y con ello a la consolidación de un error ni siquiera observable: que a saber el *ente* "diga" lo que el ser es?

Pero si el ser nunca puede tomar su verdad del ente, si aun la meditación acerca de cómo el ente precisamente reinante es pensado y entendido *como* ente sólo alcanza la constatación de lo que ya como entidad conduce toda referencia al ente, si así esta entidad es tenida por el ser *[Seyn]*, cuya esencia disimula y hace pasar el encuentro de la esencia por innecesario, porque ya por decidido, si entonces el pensar del ser, mientras sólo represente la entidad, permanece tributario de la primacía del ente, entonces el pensar tiene finalmente que acordarse de su única determinación y a través de la asunción de esta determinación 208
transformarse a sí mismo y ser lo que es desde su más propia necesidad y *sólo* desde ella.

Si el pensar del ser *[Seyn]* no procede de la indigencia de la experiencia de la indeterminación de la verdad del ser *[Seyn]* y de la falta de fundamento de esta verdad, si no escoge como única tarea captar por cierto expresamente el ámbito de proyección para la comprensión del ser tan sólo como inevitable primer plano de la verdad del ser *[Seyn]*,

pero en ello también ya examinar a fondo en lo que él mismo se esencia, si no se concentra toda meditación pensante en esto uno, que el ente ha sido aclarado y está en el interior de un ahí y el hombre mismo yerra a través de esto abierto, sin familiarizarse con la esencia del claro y pertenecer a ella, entonces todo emprendimiento de "filosofía" puesto aún en marcha permanece sumergido en interminables imitaciones de la metafísica, cuya in-esencia (de la esencia inseparable) se difunde en que deja permanecer incomprensible la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]*.

La opinión desde hace mucho tiempo dominante del entendimiento común, de que por cierto el "ser" (él mienta siempre en ello el ente) no se deja nunca captar a través del "intelecto", ni siquiera producir, es sí ya siempre la *consecuencia* de esa difusión de la inesencia de la metafísica. Ambas están acordes en que la impotencia del pensar con respecto al ser (mentado es el ente) está decidida. También la metafísica es de tal opinión, puesto que sólo pretende llevar al concepto la entidad del ente, su a priori, negocio que la "vida" habitual, pero también sólo activa y creadora de realidad, con gusto le abandona.

Y donde todavía se intenta un pensar metafísico del ser, allí permanece incapaz sólo aún de recordar que él mismo antiguamente, en su comienzo, lo que ahora representa sólo aún como vacío de lo más general, sólo por ello podía pensar *[er-denken]*, porque el pensar alcanzaba aún su determinabilidad (dirección y modo del proyecto y el tipo de la
209 primera custodia de lo proyectado) y poseía desde el estar dispuesto a través de la disposición fundamental del a-sombro.

Hace mucho tiempo y sobre todo en la modernidad (el Medioevo permaneció sin "filosofía", la elaboró tan sólo teológicamente) ingresó en lugar del a-sombro "del" (genitivus "obiectivus") ser y sobre el ser el sorber de vivencias del ente. El "pensar" ha perdido su necesidad, que sólo puede surgir y ser salvaguardada desde la libertad del comienzo. Pasó a ser peón en la configuración de la "cultura"; y la filosofía es ahora puesta en cuenta según lo que puede significar para la "cultura". Así por último en Nietzsche. Pero a través de ello la determinación del ser, hasta donde ella pudiera aún importar, cae enteramente en la dependencia del cuidado del ente al servicio del aseguramiento y despliegue de la humanidad como *del* ente del centro.

La incorporación de la filosofía a la "cultura" caracteriza el estado final de la metafísica, en tanto en éste la inesencia ha dominado sobre la esencia y con ello se ha aniquilado una posible transformación de la esencia.

El pensar vuelve tan sólo como pensar *[Erdenken]* de la verdad del ser *[Seyn]* a su más propia necesidad. Visto modernamente esto significa: tan sólo cuando la filosofía, forzada desde *su* indigencia, concibe que ella en *ningún* sentido tiene algo que hacer con "cultura", se crea una

meditación sobre sí misma, que es suficientemente fuerte para osar más inicialmente su más propio comienzo. Este pensar del ser no *computa* el ser desde el ente, tampoco "acusa" sólo la entidad que ya rige, sino que se coloca en el pensar *[Erdenken]* (es decir interrogar a la *verdad* del ser *[Seyn]*) en ese claro en medio del ente, *desde* el cual y *en* el cual sólo puede ser determinado por el ser *[Seyn]* mismo, o sea, predispuesto y así lanzado a la esencia del ser *[Seyn]*.

El ser *[Seyn]* mismo acaece-apropiadoramente al pensar en la historia del ser *[Seyn]*, en aquello, en que el ser *[Seyn]* es *evento-apropiador*. Así el pensar deviene según la historia del ser *[Seyn]*. El pensar "del" ser *[Seyn]* ni deja al ser, como la determinabilidad más general de lo representable, es decir, indeterminabilidad, salir del pensar como su- 210
biectum y así devenir objeto efectivo ("objeto") para éste (el genitivo en la expresión "pensar del ser *[Seyn]*" no es "objetivo"). Pero tampoco es el ser *[Seyn]* mismo lo pensante, es decir, la realidad, que se ha determinado como razón y como espíritu, para realizar el pensar en sí en tanto lo que sirve de base (subiectum) como el modo de su autorrealización (el genitivo tampoco es "subjetivo").

El pensar según la historia del ser *[Seyn]* ha sido acaecido-apropiadoramente por el ser *[Seyn]* como lo a él totalmente extraño y remitido a la verdad del ser *[Seyn]* para su fundación. El ser *[Seyn]* nunca es objeto, sino el evento-apropiador, en cuyo claro a él perteneciente el pensar deviene encarecido.

Lo que el pensar según la historia del ser *[Seyn]* piensa *[er-denkt]* es en primer lugar el *ser-ahí*, en tanto tal pensar ha sido determinado a fundar un fundamento para el abismo del ser *[Seyn]*. El ser-ahí sin embargo no es el hombre, sino aquello a través de lo cual se posibilita la deshumanización del hombre (la superación del animal historiográfico), puesto que antes tan sólo ofrece el sitio de la exponibilidad del hombre al ente. Aquí ha sido nombrado sólo un primer salto del pensar según la historia del ser. El ser-ahí es, porque acaecido por el ser *[Seyn]* como resolución, no sólo fundamento del hombre.

Sólo en la fundación proyectante del ser-ahí y como tal el pensar según la historia del ser *[Seyn]* puede a la vez "también" "pensar" al ser *[Seyn]* mismo, es decir, como arrojado a este ámbito de proyección arrojarse al encuentro del soportar el evento.

De esto se hace ya claro que la esencia del pensar ya no es ganada lógicamente, es decir, en atención al enunciado sobre ente. Su concepto se determina más bien desde la experiencia fundamental de la pertenencia del comprender del ser a la verdad del ser *[Seyn]* mismo.

Pensar en el sentido acentuado del pensar pensante es fundación proyectiva de la verdad del ser *[Seyn]*: instancia en el soportar de la custodia de esta verdad. Pensar ya no es el re-presentar del ente en 211

general. Pensar no es para nada instrumento, el cual es empleado para realizar otro, acaso llevar una vista y algo visto a un "concepto".

El pensar metafísico nunca podrá devenir pensar del ser *[Seyn]* a través de un cambio de su "objeto" acaso o a través de una correspondiente ampliación del planteo vigente; pues éste es el núcleo de toda metafísica, que el ser permanece decidido en la delimitación esencial como entidad, aunque esta entidad sea como siempre captada conforme a la determinación del que piensa (del hombre como ψυχή, ego cogito, animus, ratio-razón-espíritu-"vida"). La metafísica se vincula a sí misma necesariamente a la cadena de "categorías", cuya esencia ha sido decidida desde Platón y Aristóteles, cuya derivación y orden y número e interpretación ("subjetiva"-"objetiva") es variable *en el interior* de la decisión del ser en tanto entidad y ésta como lo categorial.

A través de esta decisión por la entidad como esencia del ser la metafísica como tal permanece instalada en una posición fundamental, que sin perjuicio de posibles variaciones ofrece un aseguramiento y una cobertura ante todo impulso a otro preguntar. Para el pensar metafísico nunca es posible comprender hasta qué punto en general otro modo de pensar del ser debiera ser aún posible y acaso necesario.

Y el mismo intento de conducir este pensar metafísico en sí mismo también sólo hacia sus propios "presupuestos" y de este modo iniciar a partir de él mismo una autosuperación, tiene que fracasar; pues un tal intento *(Ser y tiempo)** es inevitablemente interpretado *de nuevo* metafísicamente. Y a saber no acaso como la obtención de un punto de vista más elevado de la metafísica, sino como caída a uno más bajo. Sí, porque la esencia del ser como entidad se mantiene firme y esta entidad puede
212 desplegarse en lo "categorial" y sólo en esto, la referencia al ámbito de proyección *de este* comprender metafísico del ser tiene que caer enseguida en la más grosera mala interpretación, que en general le pueda salir al encuentro. El ingresar en la "*comprensión* de ser" es entonces sólo un regresar a condiciones "antropológicas" de la realización del pensar y además aún "unilateralmente" captadas, groseramente dicho una "psicología" de la metafísica y con ello toda otra cosa que un aporte al acrecentamiento de la existencia categorial. La metafísica sólo puede esperar un progreso de la "ontología", y puesto que la ontología investiga "el ser en sí", el ingresar en la "comprensión de ser" tiene que ser devaluado metafísicamente como "subjetivización" y con ello como una amenaza de la "objetividad" del pensar y de la "lógica" en general.

El intento de un inicio de autosuperación de toda metafísica alcanza

* *Gesamtausgabe*, tomo 2.

lo contrario de lo que quiere, mientras precisamente recaiga en la interpretación metafísica (y es decir a la vez en la antropológica en sentido amplio).

La autosuperación del pensar del ser en el sentido del representar de la entidad significa nada menos que abandono *de ese* pensar en un salto a todo otro; "autosuperación" no tiene aquí el carácter metafísico (acaso hegeliano) de un continuo progresar a un punto de vista aún no desplegado pero sin embargo precisamente aún *metafísico*; autosuperación no es sólo un atenerse más aclarado al sí mismo vigente y con ello mero recuperar, sino *decidido abandono* de la posición fundamental metafísica como tal, decidida a través de la decisión por toda otra pregunta.

Este otro preguntar (por la verdad del ser *[Seyn]*) es no obstante determinado a través de la pertenencia al ser *[Seyn]* mismo, lo que mienta algo plenamente otro que la entidad en sí. *Ser y tiempo* surge del salto ya cumplido a esta pertenencia al ser *[Seyn]*, que no ha sido pensado como entidad ni computado como el "absoluto" (en sentido cristiano o no cristiano). El salto tiene primero la figura de un intento de fundación y 213
con ello de la determinación únicamente posible de la *verdad* del ser; y ello incluye como próximo el despliegue esencial de la esencia de la verdad, que a través de la metafísica sólo podía siempre ser captada como corrección y validez del representar, que finalmente tenían que degenerar en la relación-sujeto-objeto e instalarse en ella.

Pero que, pues, el pensar "del" ser *[Seyn]* según la historia del ser *[Seyn]*) no puede ser realizado ni en el sentido de un genitivus obiectivus ni en el significado de un genitivus subiectivus, indica la incomparabilidad con todo pensar metafísico.

XVI. EL OLVIDO DEL SER *[SEYN]*

Es olvido a-bismoso (es decir, vuelto al ser *[Seyn]*). Lo que en él permanece olvidado (conservado en un distinguido *no* conservado) es en primer lugar aquello que *permanentemente* es conservado en la comprensión de ser y ante todo tiene que permanecer custodiado en una singular conservación, de modo que esto conservado en su conservabilidad da al hombre en general el fundamento sobre el cual, con instancia, en medio de un claro del ente, relacionándose con éste, en el soportar este claro puede sostenerse, para así ser un *sí mismo.* La pertenencia a la verdad del ser *[Seyn]* y conforme a ella la exponibilidad al ente se funda conjuntamente en un olvido del ser.

En el olvidar cotidiano del ser cae sin embargo un olvidar en el olvido junto con lo olvidado (resaca). Este olvido parece, en el caso de que en realidad sea visto, la pura nada.

El olvido del ser no es ninguna supresión y ninguna pérdida de lo conservado, ninguna separación de lo recordable y ningún alejamiento de lo recordado. ¿Qué es entonces? ¿Un mero pasar por alto al ser, que aquí es permanentemente precomprendido? ¿Sólo un no-pensar-de intento-en ello?

Casi parece una indiferente indiferencia, puesto que el atender expreso a lo por lo demás olvidado como algo sin embargo continuamente conservado no resuelve nada, a no ser que a través de ello la libre inmediatez de la referencia al ente otorgada hasta ahora por el olvido sea perturbada, sin ofrecer una ganancia en entendimiento esencial; pues este ser se delata sólo como el vacío y lo más general, equiparable a la nada, sobre lo cual nada más hay por decir, entenderlo equivale a la más adecuada captación del ser. ¿Pero no tiene entonces el olvido del ser que ser nombrado el más superficial? El discurso de un abismo del olvido aparece como infundada exageración.

Ciertamente, todo parece así, lo que por de pronto se deja decir del 218
permanente comprender del ser y del olvido de éste. Pero lo que nos garantiza que esto es sin embargo una apariencia, una apariencia, claro, que tiene un fundamento abismoso: que precisamente el ser es tomado como lo más vacío y general y en esta determinación es retenido tenazmente, sobre todo se acredita en todo tiempo y en la época de acabamiento de la metafísica en igual sentido aunque también de diferente

manera así fue conservada expresamente: por Hegel como el inmediato indeterminado, por Nietzsche como el último humo de una realidad evaporada.

La metafísica ha proporcionado esta interpretación del ser. La metafísica tiene la seguridad de su subsistencia en esta interpretación; a través de la metafísica el olvidar del ser es empujado al olvido, y a saber *porque* como metafísica ha "elevado" el ser a la indiferencia de lo más general *["Generellsten"]*.*

Que a nosotros el olvido del ser, en el caso de que demos con él, no nos "toque" más y a lo sumo nos ocupe fugazmente como una curiosidad fácilmente explicable, es una *consecuencia* del señorío de la metafísica y señalando hacia atrás una indicación hacia su propio fundamento: que ella toma su subsistencia de una omisión de la pregunta por el ser (cf. semestre de invierno de 1937-1938).** Pero aquí está el lugar de la decisión, de la única y más simple, desde la cual se decide conjuntamente la historia venidera del hombre occidental: si permanece en esta interpretación del ser y con ello en la indiferencia del olvido del ser o si éste sacude al hombre (en su esencia vigente como animal rationale) y hasta lo se-para*** en un espanto, a través de lo cual es trasladado a la indigencia de toda otra fundación esencial, traslado que sin embargo no
219 puede ser su haceduría y su organización, sino que tiene que ser concebido como acaecimiento a través del ser *[Seyn]* mismo.

El olvido sería entonces repentinamente otra cosa –no más lo superficial de un mero no considerar al ser (como a lo vacío), sino el no preguntar por la verdad del ser como el fundamento, que mismo lleva esa superficialidad e indiferencia del olvido del ser. Esto sería entonces un sumergirse en lo indudable ante lo más cuestionable– lo más inquietante, que bajo la más delgada superficie de la autocerteza del hombre que olvida el ser se difunde abismosamente. Y *por ello* el olvido del ser nunca sería una mera inadvertencia del hombre, sino acaecido por el ser *[Seyn]* mismo y una enigmática seña de su esencia: el rehuso, que raramente se obsequia como tal al hombre, a fin de que su esencia alcance la pertenencia al ser *[Seyn]* y en ella encuentre las sumas necesidades:

* Heidegger utiliza primero la palabra 'Allgemeinsten', que también se puede traducir por "lo más universal", y luego aclara entre paréntesis su sentido con la palabra de origen latino 'Generellsten'. [N. de la T.]

** "Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»", curso en Friburgo del semestre de invierno de 1937-1938, en *Gesamtausgabe*, tomo 45.

*** Heidegger subraya el sentido de separación que otorga el prefijo en el verbo 'ent-setzt', que traducimos por "se-para", mientras que vertimos el sustantivo 'Entsetzen' por "espanto". [N. del T.]

crear a este ser *[Seyn]* en el ente un sitio de su verdad, a fin de que el ser *[Seyn]* como a-bismo de la réplica de humanidad y divinidad proporcione a los dioses su esencia.

De allí que el hombre no pueda nunca tampoco apartar el olvido del ser; aun cuando aprecie lo más cuestionable de la pregunta por su verdad y justamente entonces confirme que él tiene que ser el acaecido – apropiadoramente de un acaecimiento-apropiador, el rehuso permanece y el volverse al *ente* y la instancia en él exige y con ello nuevamente un olvidar el ser, que a través del interrogar al ser *[Seyn]* no es disminuido, sino sólo acusado en lo inquietante suyo. En el pensar según la historia del ser *[Seyn]* sólo es rota la superficialidad del olvido del ser, nunca sin embargo es superado el *olvido* mismo, sino "sólo" inaugurado en su abismosidad. Este olvido pertenece a la instancia en el *claro* del ente; *ser* el *ahí*, en cuyo interior está el ente, significa al mismo tiempo en medio del claro del ahí estar alejado del ser mismo y de su verdad. Este estar alejado pertenece al ser-ahí y posibilita y fuerza al hombre como esa 220
esencia que puede asumir la custodia de la verdad del ser *[Seyn]* en el guardar y configurar y desarrollar al ente. El estar alejado del oculto rehuso mantiene al hombre *alejado* del fundamento de su propia esencia, el que por ello es en sí el a-bismo, al que el olvido mantiene abierto. Pero este olvido del ser es al mismo tiempo el fundamento de la posibilidad y necesidad de todo ese olvidar, que como no-conservar del ente domina el comportamiento del hombre. Por ello el olvido nunca es explicable como el resultado de un olvidar reiterado. Este mismo como no comportamiento y no relación para con el ente como tal se funda en ese abismoso estar alejado, que vibra en la esencia del ser-ahí.

En el estar alejado el *ser*-ahí atestigua la más profunda pertenencia a lo abierto del rehuso, de modo que éste sobre el fundamento de esta apertura y sólo en ella puede ocultarse. Inimaginable es el ser *[Seyn]* y el pensador lo *es*.

Esto sin embargo sólo cuando el pensar ha superado la metafísica, para la cual enseguida el ser tiene que resolverse en lo pensado, de modo que nada queda que pudiera ser impensado o hasta inimaginable; pues todas las "categorías" y sistemas-de categorías son sólo la acreditación siempre demasiado tardía de lo que ya ha sido decidido para la metafísica: que el ser sea lo más general y vacío y que por ello tenga que ser completado y llenado a través del "desarrollo" de las categorías.

Pero ¿pensamos *[erdenken]* en el saber del olvido originario (perteneciente al ser *[Seyn]* mismo) del ser *[Seyn]* al mismo tiempo el origen de lo noedor? (cf. 78. "El ser *[Seyn]* y la «negatividad»").

XVII. LA HISTORIA DEL SER *[SEYN]*

Si vemos la esencia de lo "trágico" en que el comienzo es el fundamento del ocaso, pero ocaso no es fin sino redondez del comienzo, entonces lo trágico pertenece a la esencia del ser *[Seyn]*.

Pero ello posibilita que allí donde el ente alcanza el origen del ser *[Seyn]*, en la historia del ente y a saber sólo de aquel ente, cuya esencia está enraizada en la referencia al ser *[Seyn]*, haya "tragedias". La gran –esencial– poesía, en tanto fundación *[Stiftung]* del ser, *[Seyn]* es "trágica". Y tal vez las "poesías trágicas" vigentes sean sólo antepatios, porque conforme a su pertenencia a la metafísica de Occidente poetizan al ente y sólo mediatamente al ser *[Seyn]*. La denominación "trágico" no tiene, sin embargo, en conexión con esta meditación ningún rol especial, sobre todo no en el sentido de que aquí debiera ser pensada *[erdacht]* una "filosofía trágica". Esencial es sólo el saber acerca del comienzo como el fundamento del ocaso que lo redondea. Si hablamos acerca del "fin" a partir del pensar del comienzo, entonces aquél no mienta nunca el mero cesar y dejar sino el acabar, a la altura del comienzo y sin embargo a su merced, de lo que el comienzo, adelantándose a su historia, pone y decide como posibilidades.

La primera historia del ser, desde la φύσις hasta el "eterno retorno", es un comienzo que va al ocaso. Pero esta historia permanece oculta en su curso, el escenario para el ente y su re-presentación y pro-ducción no la conoce ni siquiera como fondo. Porque el comienzo sólo puede ser experimentado inicialmente, tan sólo desde el otro comienzo de la historia del ser *[Seyn]* llegará a manifestarse –sin embargo nunca a lo público– aquel primero y su historia.

Si la filosofía es pensar del ser *[Seyn]* en el sentido del pensar previo interrogador en la fundación de la verdad del ser *[Seyn]*, entonces el nombre "filosofía trágica" dice dos veces lo mismo. Filosofía es en sí "trágica", según el contenido mencionado de esta palabra. No existe aquí motivo 224
alguno, a partir de los modos usuales de sentimiento, para tomar a la filosofía "trágicamente". Ante la carga de esta palabra a través de opiniones "literario-historiográficas" y "eruditas" la dejamos mejor fuera de empleo. Lo que indica la caracterización esencial del "comienzo" (la inclusión predecididora del ocaso y con éste el "comienzo") puede ser concebido y retenido en la actitud del pensar también sin esta palabra.

*

La historia del ser [Seyn]

Ser *[Seyn]* como origen* (*Überlegungen X*, 47 y ss.)** es como aclarante desgarro donde el ente puede llegar a "estar", el acaecimiento-apropiador del hombre en el estar asignado a la verdad del ser *[Seyn]*. La asignación es de-terminación, el arrojo que arroja al hombre a una disposición*** – fundamental, en la que ha de fundarse su instrucción, conforme a la cual es señalado con respecto a la fundación para la verdad del ser *[Seyn]*.

Insólito es el evento-apropiador y con él la posibilidad de que el hombre sea arrojado al cuidado de su *esencia* y con ello arrancado de la preocupación por sí como presente ante la mano (es decir como singular y como comunidad). Insólito es el evento-apropiador y con él *la* historia, en la que el hombre con su esencia es "conocido" como aquella que tiene que alcanzar a partir de estar asignado al ser *[Seyn]* y según ello a partir del ser *[Seyn]* mismo y su verdad. Así la humanidad es arrojada *al* preguntar, para el cual el ser *[Seyn]* es lo más cuestionable y al cual sólo satisface como respuesta un interrogar aun más originario, que se pone ante la esencia del ser como rehuso (evento-apropiador-origen), acaece en la oculta historia del ser *[Seyn]* lo único y – digno de acaecer, que el
225 ser *[Seyn]* como origen deviene más originariamente el comienzo, que él es. Entre estos insólitos eventos, que determinan su propia "época", se extravía esa historia, como el primer plano que se le pavonea desde el ente dominante respectivo, que tan sólo a través de la "historiografía" por ella empleada y utilizada deviene "historia" y eleva como su objetivo más y más al hombre mismo como "la humanidad" o "el pueblo" o "la vida".

El hombre deviene él mismo, es decir él en su ser denegado y expulsado de la pertenencia al ser (o sea, de la lucha por la fundación de la verdad del ser *[Seyn]*), dejado y abandonado a la maquinación del ente, tan decididamente que el ser expulsado como tal ya no puede ser para nada considerado ni movido a la meditación, antes bien la arbitrariedad de la humanidad va tan lejos que ya ni siquiera deja a su "historia" del futuro el juicio sobre sí, sino que ya en el presente calcula y asegura su

* En el texto original 'Ur-sprung', destacando los componentes de la palabra. [N. de la T].

** En *Überlegungen B*, en *Gesamtausgabe*, tomo 95.

*** 'Be-stimmung', de-terminación, se corresponde en el texto alemán con 'Grund-stimmung', disposición-fundamental, en relación con el sentido que otorga la raíz común 'stimmen', disponer. [N. de la T.]

propia "grandeza". El signo de que *esta* historia del hombre ha comenzado es el surgir de la "antropología", la definitiva fijación de la determinación del hombre como "animal", es decir, como "vida". Este proceso del surgir de la "antropología" ha sido predecidido a través de la determinación del hombre como ζῷον λόγον ἔχον y la interpretación de esta determinación en el sentido de la representación del hombre como animal rationale.

El proceso del surgir de la "antropología" no es mentado aquí como el destacarse de una especial dirección y corriente en la "historiografía" de la "filosofía" y "metafísica", sino concebido como la consecuencia según la historia del ser *[Seyn]* del abandono del ser al ente. Lo que en particular es aportado, dicho y "escrito" con respecto a la antropología, quien siempre emprenda esta realización de la "antropología" en qué forma expresa o inexpresa, todo ello es aquí indiferente, porque sólo tiene que ser el extremo vástago y servidumbre de un proceso, que sus "represen- 226
tantes", "defensores" y "campeones" nunca sospechan y para su "dicha" tampoco nunca pueden sospechar. El pensar según la historia del ser *[Seyn]*, que tiene que considerar los procesos de las consecuencias del abandono del ser al ente como necesidades de la historia del ser *[Seyn]*, tiene también que saber siempre que una tal consideración sucumbe fácil e inevitablemente a la mala interpretación, como si debiera comenzar una "confrontación" con estas "orientaciones" y "corrientes", como si el *pensar* pudiera y tuviera el permiso de experimentar una fecundación de tal confrontación. El pensar según la historia del ser *[Seyn]* testimoniaría ya a través de una "crítica" que [está] caído fuera de su propia esencia, en tanto no es capaz de concebir la historia de la hominización del hombre como necesidad a partir del rehuso del ser *[Seyn]*, es decir, pensar al ser *[Seyn]* esencialmente.

XVIII. DIOSES

Proyecto de lo antes por pensar
en todo nombramiento cuestionante
de la deidad de los dioses

70. Dioses 229
El saber esencial

Pensarlos y decir acerca de ellos exige ya la instancia en un *saber esencial.* No se requiere una certeza. Se encuentra fuera de sus reivindicaciones esenciales; pues toda certeza es siempre sólo el aseguramiento comprobable, tan sólo conforme al cual el que no sabe consiente la aceptación y defensa del "saber". El saber esencial tiene su titubeante permanencia en el venerante preguntar, que de no ser así es cubierto sólo con la desconfianza como consecuencia de la inseguridad. La fuerza de veneración de lo más cuestionable surge del es-panto, disposición fundamental que traslada el hombre a la libertad con respecto a todo mero ente y arroja en torno de él la abismosidad del ser *[Seyn],* asignada al cual una esencia puede sostenerse sólo como perteneciente a éste, cuando en el espantarse es capaz de la apreciación del abismo, apreciación que sólo tiene subsistencia en el venerante volverse a la fundación de la verdad del fundamento oculto. Pero este volverse hacia sin titubeos es el preguntar por lo más cuestionable. Esta –pensado calculadoramente– incierta "certeza" se encuentra fuera del alcance de toda ciencia. Pero el saber esencial nunca puede tornarse confuso y evaporado a través de cualquier ilusión de una mera exaltación espirituosa de concepción de mundo.

Este saber interroga sobre todo a tres posibilidades, a través de las cuales cada vez de modo diferente la diferenciación del ente y del ser *[Seyn]* es mantenida abierta como *la* decisión.

Porque estas posibilidades no son excluyentes sólo lógicamente, sino sobre todo y por un largo tiempo se encuentran simultáneamente en el poder, y porque el que sabe preguntando tiene que estar decidido por cada una, por ello el orden de su nombramiento no significa aquí nada esencial; sobre todo ahora se ha intentado sólo una referencia al ámbito en el cual los dioses son nombrados, olvidados o recordados.

Si el ente una vez más, inicialmente fundado en una fundación *[Stiftung]* del ser, aparece en la simplicidad de su esencia. Si por ello la tie- 230
rra, desde una incolumidad inicial originaria lleva en torno de sí un mundo sereno de nobles riesgos y en contienda con él entona la concordancia del hombre con las disposiciones fundamentales del ser *[Seyn]* y lleva esta voz al lenguaje, del cual surge una conversación inicial de

aquellos que han llevado como dioses su ateísmo entre sí y como hombres la hominización (al subiectum y el animal historiográfico) detrás de sí. Si para que tal cosa acaezca, ser *[Seyn]* y verdad, deidad y humanidad, historia y arte, tan sólo poética y pensantemente a través de la fundación del *ser-ahí* se avienen al origen de su esencia. Si el recuerdo prepensante en la verdad del ser *[Seyn]* acaece en poetizar y pensar, que tienen una carga por levantar, cuyo peso se sustrae a todo número.

Pero la otra posibilidad es ésta: si el ente persiste en las trabas y facilidades de la entidad vigente historiográficamente, siempre de modo más inextricable confusamente mezclada y fuerza una plena indecisión. Si luego en el espacio de ésta el ente se apila sobre lo ente en siempre nuevas organizaciones y en siempre más rápida dominabilidad, si en la apariencia de la "vida" que crece de este modo un ente persigue y releva a otro y acampa sobre todo el vaho de la diversión segura de éxito y de escaso valor, hasta que el fin de este dominio del ente (de la "realidad cercana a la vida") se torna interminable.

Pero la aún otra posibilidad es ésta: si la primera falta, la segunda a saber se afirma y según la apariencia sólo admitida, el ente domina todo ser y no obstante acaece otra cosa: si en el incognoscible ocultamiento la historia del ser *[Seyn]* (la fundación de su verdad) comienza en la consecuencia de lucha de los solitarios y el ser *[Seyn]* ingresa en la más propia y extraña historia, cuyos júbilo y tristeza, cuyas victorias y caídas, cuentan sólo en el espacio del corazón de los más insólitos.

231 Cuando la primera posibilidad, que transitoriamente a partir de la segunda traslada ésta a la nada, falta, entonces sus anuncios (Hölderlin y Nietzsche) son referencias a la tercera, es decir, al proceso de que para nosotros y los venideros, en tanto son arrastrados a la segunda, la primera se pierde y la resonancia de la tercera es aniquilada.

El saber esencial no cuenta "con" estas posibilidades para adivinar el "futuro", sino las interroga para hacerse fuerte en los cuestionadores todavía venideros, para el recuerdo de la decisión entre el exclusivo predominio del ente y la fundación originaria de la verdad del ser *[Seyn]*, sea que ésta una vez más dignifique al ente en totalidad con un ser *[Seyn]* inicial, sea que el ser *[Seyn]* retome la historia de sí mismo en la ocultación del único, que sólo aún y ello de nuevo calladamente – es dejado a los insólitos.

Este saber esencial atraviesa equivocando ese ámbito, en el cual aun dioses –aunque desde el más lejano olvido– son nombrables. Pero "dioses" no están aquí pensados como lo sumo en el sentido del poetizar y pensar metafísicos vigentes, sino como pertenecientes a la indigencia del ser *[Seyn]*, que lo vibra todo porque sólo él es capaz de soportar la nada en torno de sí, como la más pura pureza del emplazamiento de un instante del origen.

Cuando pues del saber esencial ha de proceder una meditación sobre los dioses, entonces ésta sólo puede pensar en dirección a la primera posibilidad, porque sólo así el preguntar por el ser *[Seyn]* enseguida impele a la decisión la diferenciación del ser *[Seyn]* y del ente y de este modo con el ser *[Seyn]* piensa *[erdenkt]* aquello que da al nombramiento de los dioses una primera y esencial referencia. Pero el preguntar en la primera posibilidad permanece sin embargo en el saber de las dos otras; sobre todo como preparatorio nunca puede pretender comenzar decididamente la historia del ser *[Seyn]* en el sentido de una superación de las otras posibilidades. El pensar "sobre" los dioses y el ser *[Seyn]* no describe nada predado; interroga sólo lo que un preguntar originario –separa- 232
do del ente– tiene que dejarse asignar. Pero la se-paración del ente, es decir, de la exclusividad de la primacía del ente olvidado del ser, tiene que ser soportada en el saber de esta primacía, sin nunca deslizarse en el mal humor de la indignación sobre estados de primer plano. El saber esencial está ya, en su venerante preguntar, demasiado cerca de la lejana cercanía del ser *[Seyn]*, para tolerar una alteración a través del mero ente. Pero este saber tampoco puede cerrarse ante lo ya "real" en la segunda posibilidad, porque éste sí se transforma en lo pasado cuando la decisión se pone en la primera o acaso en la tercera posibilidad. El saber esencial de la segunda posibilidad es un saber del ser *[Seyn]*, pero en la figura del saber de una interpretación, a sí misma necesariamente oculta, del ente en totalidad. El saber de la segunda posibilidad es la instancia en la "época" del inicio del acabamiento de la modernidad y con ello del término de la primera historia occidental. El saber esencial de la segunda posibilidad destruye en verdad todas las "ilusiones" sobre "progresos culturales" y mejoramiento y elevación de la humanidad, porque concibe "cultura" y "esencia masiva" como consecuencias de la humanidad vigente. Pero esta destrucción de las "ilusiones" no sería ningún saber, ninguna instancia en un fundamento de verdad más originario, si al mismo tiempo no abandonara la época que se inicia al goce de su propia magnificencia y no penetrara lo inevitable de su maquinación y de su vivencia y no pudiera disuadir toda perturbación de las mismas. Saber permanece esencial sólo allí donde apresta lo sabido para transformación en lo por fundar inicialmente. Por ello el saber esencial, en tanto conforme a la historia del ser *[Seyn]*, tampoco conoce ese computar historiográfico según progreso y decadencia. Lo que ha sido concebido como acabamiento de una época y en un prepensar transitorio al otro comienzo ya es movido a una distancia, nunca puede ser llevado a la fórmula barata de un apartamiento del presente y un soñar con un 233
futuro indeterminado. Pero tanto menos se deja confundir el saber esencial con esa actitud forzada de reconocer como "bueno" lo que acaece porque acaece, porque también este apreciar carece del lugar de la ins-

tancia en la verdad de la diferenciación de ser y ente y se mantiene sólo en el comparar de ente y ente. El saber esencial de la segunda posibilidad es el más difícil de obtener en realización y perseverancia, porque aquí de improviso la actitud visual historiográfica diaria se desliza entre medio y toda meditación se rebaja a un mero juicio que toma conocimiento. El saber esencial de inicios de la época de la modernidad es ya un recordar de lo sido en ella. Sin embargo este recordar guarda del ente la verdad de su ser *[Seyn]* y la entrega a las decisiones de la historia del ser *[Seyn]*. Este recordar trae a lo historiográficamente actual y prometedor tan sólo el verdadero, porque más antiguo futuro, que en lugar de andar de un lado a otro en el vacío de lo sólo imaginado, deseado y planeado se detiene tranquilo en lo ya sido y extrae su concentración de la cercanía de las decisiones simples y como preguntar venerante conserva viva en sí la intranquilidad de lo originario.

Al saber esencial de la segunda posibilidad se muestra el ente así: apenas el hombre deviene subiectum, en la plena amplitud de lo presente ante la mano (de la "realidad vital" como pueblo) se pone a sí mismo en la posición de centro presente ante la mano del ente en totalidad, e interpreta su "vida" como el desarrollo de esta posición, la historiografía, en el sentido esencial de exploración explicativa, tiene que constituir la forma fundamental de todo representar. De este modo la historiografía se despliega en técnica de la producción de la "historia" (de lo pasado y presente, del cual resultan las otras planificaciones) necesaria para tal humanidad. La técnica, en cambio, es la historiografía de la naturaleza como la explotación de la tierra que en sí se desarrolla, no
234 sólo para satisfacción de las necesidades sino para proporcionada conducción de necesidad, correspondiente a esa técnica de la representación histórica.

La historiografía como técnica del re-presentar del pasado y presente y la técnica como historiografía –pro-ductiva– de la utilización de la naturaleza son por ello también ambas procedimientos en sí acordes, a través de los cuales el hombre singular siempre más sin excepción aparta como desacertado y superfluo todo preguntar hacia dónde y para qué. La historiografía se tolera y soporta a sí misma sólo aún en tanto exploración de lo por adelantado evidente.

Por ello un día –visto occidentalmente– el common sense de las democracias y la racional sistematicidad de la "autoridad total" se encontrarán y reconocerán como lo mismo.

El animal "hombre" a través de la historiografía se ha convertido en sujeto, para quien el mundo –el ente en totalidad– devino sólo un único objeto, que de nuevo incluye al sujeto, del producir representativo. Lo que hace poco y por momentos aún valía como "superestructura ideológica" de las relaciones materiales de producción ("cultura" y "espíritu")

es ahora la "expresión" de la vida, que en sí continúa fluyendo. Lo decisivo, que el hombre cada vez encuentre su primera y última justificación en la presencia ante la mano de un presente ante la mano (materia, "vida", "raza") y el exclusivo circuito de los planteos de meta y creación conjunta de sus condiciones de realización, permanece lo mismo, sea interpretado lo presente ante la mano, "permanente", material, corporal-anímica o espiritualmente. La verdad del ser que subyace en todo ente, pero como tal no sabible, está decidida en el sentido de la presencia ante la mano y la objetividad. Aquí –en referencia a esta época– queda sólo la posibilidad del tránsito al otro y más antiguo comienzo, o la tercera, de la que nadie puede sospechar algo a partir de aquellos que han olvidado al ser y hasta plantean la historiografía como cálculo sobre el planeamiento del futuro.

La segunda posibilidad, sin embargo, exige para ser llevada a cabo la 235
seguridad de lo gigantesco en cada emprendimiento y madura un "optimismo" siempre más trivial, es verdad, pero tanto más firme. El desconcierto se hizo imposible, porque para ello el extravío, es decir, la esencia de la verdad, tendría que alcanzar al hombre como lo más cuestionable.

De este choque queda perdonado el hombre moderno, cuanto más cercanamente se impulsa hacia el propio acabamiento esencial. Su carencia de necesidad tampoco sospecha nunca lo que a él –el centro del ente– está retenido: el esenciarse del ser *[Seyn]*.

71. Dioses y el ser [Seyn]

Aquellos que incalculablemente fuerzan al hombre a la instancia del ser-ahí, a fin de que el esenciarse de la verdad del ser *[Seyn]* manifieste la singularidad de lo más inhabitual como evento, que madura como espacio de aquella confrontación, tan sólo en la cual viene a sí mismo lo que hace surgir la coacción del ser-ahí a partir de la indigencia del ser *[Seyn]*.

Ni los dioses crean al hombre ni el hombre inventa a los dioses. La verdad del ser *[Seyn]* decide "sobre" ambos, en tanto no gobierna sobre ellos sino acaece entre ellos a sí y tan sólo por lo tanto a ellos mismos para la con-frontación.

Según el modo en el que el ser *[Seyn]* encuentra la verdad, según la manera en que la verdad es fundada como claro para el acaecimiento que se sustrae de aquella confrontación, según la figura del hombre que exige esa fundación, según la pertenencia del hombre al ser *[Seyn]* y con ello también según la pérdida en el ente re-presentativa y calculadora y la interpretación de su entidad, se realiza el conocer y nombrar de los dioses.

El dios nunca es un ente, del que el hombre ya de un modo ya de otro sabe algo, al que se acerca en diferentes alejamientos, sino los dioses y
236 su deidad proceden de la verdad del ser *[Seyn]*, es decir esa representación cósica del dios y el contar explicativo con él, por ejemplo como el creador, tiene su fundamento en la interpretación de la entidad como presencia producida y producible.

Pero cómo el ser *[Seyn]* acaece respectivamente su verdad o con ella se contiene, para hacer reposar en sí enteramente sólo al ente y desfogar en su maquinación, el hombre no puede ni conducir ni forzar, puesto que él mismo conforme a su esencial pertenencia al ser *[Seyn]* sin juicio y sospecha de esta historia, es dispuesto por el ser a la determinabilidad de su esencia.

Pero bien se encuentra en la libertad del hombre, cómo y hasta qué punto transforma y funda en su determinación esa disposición que le alcanza desde el ser *[Seyn]* y de este modo acuña respectivamente su propia esencia en una determinada figura. Sí, la libertad no es otra cosa que este a-bismo que se dirige al ser, que se determina a la fundación de la verdad del ser *[Seyn]* en el sentido de custodia de la misma en el ente.

(Si el *a-sombro* como disposición-fundamental pone ante el ente y concibe la φύσις como ἀλήθεια y ensambla toda la humanidad en ello – o si el *es-pantar* hace prorrumpir en un abierto el abandono de todo ente por el ser *[Seyn]* y capta la fundación de la verdad del ser *[Seyn]* como lo necesario.)

Asombro y espanto son disposiciones extremas, es decir las más iniciales para con lo in-fundado y lo fundable de la verdad del ser *[Seyn]*. Su singularidad e insolitud corresponden a la esencia del ser *[Seyn]*. La mala interpretación, variación y debilitamiento de estas disposiciones son por ello tanto más diversas. Pero todo ello, a consecuencia de la interpretación antropológica del hombre hace mucho tiempo habitual (de la "biológica"-"psicológica"-"espiritualista"-"moral"), ha alcanzado una desfiguración, que pues aún todo decir acerca de los dioses aparece como arbitrariedad y exaltación espirituosa, como mero remedo y fatigada costumbre o vacía presunción; pues la representación fundamental de
237 lo así mencionado los plantea como "objetos", con respecto a lo cual el hombre precisamente tiene o no una referencia representativa.

Sólo que mientras el hombre no sea antes arrancado por el esenciarse del ser *[Seyn]* y su separación a todo ente de la entidad y sea trasladado a lo infundamentado de la verdad del ser *[Seyn]* y tan sólo a partir de este traslado aprecie de nuevo el claro, en el que se le inaugura un rehuso, que es la seña del ser *[Seyn]* mismo, que así ya lo ha acaecido, no pueden los dioses llegar al lenguaje, porque ha sido enterrado todo espacio-tiempo para su deidad. Aquí queda sólo el contar con lo vigente; y ello se agota en el conjugar sin fuerza ni fundamento, sea del dios crea-

dor cristiano o del mero imitar anticristiano, es decir pagano, de lo "mítico". En el ámbito histórico de señorío de la metafísica, que encierra a ambos y que hoy nos es corriente sólo aún en la reproducción historiográfica, pero aquí sólo de modo muy manejable y múltiple, los dioses se hicieron imposibles; dicho históricamente: su huida se ha decidido en esta época y las épocas reciben su impronta a través de esta huida – y a través del ocultamiento de ella.

Por ello oscila todo nombrar y callar de los dioses en la meditación sobre la historia del ser *[Seyn]*. Y sólo cuando el hombre se ha dejado determinar en lo singular de sus atrevimientos, en los tornados de esta historia y ya no malinterpreta el espanto psicológica-moralmente, sino funda en un camino de la instancia en el *ser*-ahí (como espera del claro del rehuso), sólo entonces se ha entrado en una pasadera, que conduce a los ámbitos de una preparación del hombre a la fundación de otra esencia de sí mismo y hace ascender la tranquila vislumbre, de que huida y cercanía de los dioses pueden una vez más llegar a decisión. Todo otro camino –a través del cálculo del ente y su explicación y transfiguración– es sólo aparentemente un camino. El a-teísmo no consiste en la negación y en la pérdida de un dios, sino en la carencia-de fundamento para la deidad de los dioses; por ello el ejercicio de un culto divino habitual y 238
de sus consuelos y elevaciones pueden por cierto ser siempre ateísmo, del mismo modo el reemplazo de tal culto a través del estímulo de "vivencias" y efusiones sentimentales.

Sin disposición está desde hace tiempo el hombre. Sin aquéllo, que dispone cada vez a su esencia en la estabilidad de la salvaguardia de un abierto, en el que el ser *[Seyn]* acaece. Falta de disposición ha sido hasta ahora reemplazada a través del estímulo a sentimientos y vivencias, que sólo humaniza al hombre en la contingencia de lo que él justamente emprende y alcanza calculadoramente. Pero disposición arroja fuera de sí el espacio-tiempo de decisiones esenciales, en tanto arroja a lo dispuesto mismo a este espacio-tiempo y lo abandona al "ahí", que para *ser* no significa nada menos que soportar en el esencial (es decir, perteneciente al ahí y su esenciarse) decir, pensar y hacer el cuidado por la verdad del ser *[Seyn]* y preservar la disposición del ser *[Seyn]* en la determinación del ser ahí como el sitio de la réplica de los dioses y el hombre.

Sin disposición está desde hace tiempo el hombre. Sin su noche y su día huyen los dioses desde la falta de esencia de su deidad. Pero el hombre cuenta siempre aún con sus opiniones y prestaciones y tapa el desierto de éstas con las imágenes de las confusas contracciones de sus "vivencias". Y no obstante acaece ya un hacer señas, no obstante golpea el es-panto a la maquinación del ente, no obstante ya ha comenzado otra historia, que el hombre vigente tal vez por largo tiempo todavía nunca

experimentará, porque todo le está puesto en su vigencia, que sólo aparentemente ha llevado tras de sí a través de las crecientes revoluciones y modificaciones de su actividad.

Todavía son pocos y tímidos quienes resisten por un instante el espanto del necesario ocaso, a fin de que a través de ellos no pierda por cierto lo es-pantoso, sino tan sólo reciba como un hacer señas del primer
239 apartarse del espacio-tiempo del ser *[Seyn]* y sea transformado en silencioso intento de traslado del hombre al ser-ahí. No como si el ser-ahí estuviera pronto como un receptáculo y refugio; pues él mismo es tan sólo en el acaecimiento-apropiador del hombre para la custodia de la verdad del ser *[Seyn]*, que como la indigencia de la deidad de los dioses fuerza a éstos a su nueva esencia.

Sin disposición está desde hace tiempo el hombre y a-teamente han recaído los dioses en la humanización del hombre y un relleno en el oculto vacío y aburrimiento de la "vivencia". Tan sólo cuando el hombre aprenda a vislumbrar que el ateísmo no incumbe a él sino es la suma pérdida de los dioses mismos, llega a la vía de la meditación, que le muestra que sólo a partir del ser *[Seyn]* acaece el diosar como reencuentro de la deidad. Sólo donde dominan el explicar y la transfiguración, donde el ente se ha abierto paso en la entidad de lo representable, puede surgir la opinión de que los dioses sean el resultado de una divinización, sea de la "naturaleza", sea de instintos y fuerzas humanas (animal rationale). Donde los dioses sólo por gracia de tal divinización son aún objeto del mentar y procurar, allí tiene un día que llegarse a la desdivinización, a ese estado en el que los dioses y el dios (cristiano), convertidos en medio de explicación, ingresan como esa "instancia", a la que se invoca, cuando precisamente se necesita aún lo "último" e inexplicable, para salvar toda explicación y la completa actividad explicativa (por ejemplo, se explica todo como irradiación y expresión de diferentes modos del hombre como animal racional; a estos modos mismos se "declara" "al fin" *inexplicables* y como "queridos por dios". En ello la pretensión de un conocimiento de la "voluntad" de Dios constituye la más mínima presunción que tiene como consecuencia la humanización del hombre). La desdivinización es el inevitable contrajuego de la *explicación* de la deidad de los dioses, es decir de su derivación de una divinización. También el dios cristiano surgió de una divinización, por más que su
240 adecuada teología se defienda de los dioses originados de la divinización. El dios judeo-cristiano es la divinización no de una causa especial de un efecto, sino la divinización del ser causa como tal, del fundamento del representar explicativo en general. En esta sutilísima divinización de la "causalidad" como "causalidad" se encuentra el fundamento de la apariencia de superior *espiritualidad* del dios cristiano. Pero en verdad esta divinización es la transfiguración del más grosero explicar. Por ello

la desdivinización correspondiente a esta divinización presta los mejores servicios al cambio que recién se inicia en la modernidad de la explicación en el emprendimiento planificador-organizador de todo ente y de su representar y vivenciar. El cristianismo se hace cada vez más capaz de cultura y coincide finalmente a pesar de aparente rechazo con todo lo que se idea en emprendimiento del "vivenciar". Sí – controla siempre aun el aseguramiento de las organizaciones más allá "de la vida" gracias a esa sutilísima divinización de lo más grosero, del ser causa para efectos, como se manifiesta en la "idea" del dios creador y en la interpretación del ente como ens creatum.

En la preparación de la divinidad de los dioses a través de divinización y desdivinización señorea una singular pertenencia del hombre al ser *[Seyn]*, que más fácilmente puede ser designado con el nombre de olvido del ser. Éste lleva a preeminencia el ente mismo como lo "más real" y lo sella como lo re-presentable y pro-ducible. En tanto el representar y pro-ducir llegan al límite, a saber al *suyo*, que a su vez capta como límites del ente, lo explicable, en tanto choca con lo in-explicable, tiene que ser transfigurado o ser explicado a través de lo inexplicable mismo. Cada vez el re-presentar llega al planteo de un ente más elevado o de un ultra.ente. Nunca surge aquí la deidad del dios del esenciarse del ser *[Seyn]*. En efecto – los dioses que se originan de la divinización carecen en suma de la deidad; ella es reemplazada a través de que al dios originado en la divinización le es en cierto modo po- 241
sarrojada la propiedad de ser causa y objeto de un instinto o de una excitación sensible. Lo divino es aquí por doquier sólo lo sobre humano, donde ese arriba y encima es re-presentado y producido en su dirección y en su lugar a través del re-presentar del ente a partir del olvido del ser *[Seyn]*; pero en tanto esto no es plenamente apartable permanece conservado en la acuñación de la *entidad*, de lo más general del ente. No casualmente esta entidad pronto coincide con el *sumo ente* (cf. el acoplamiento de la πρώτη φιλοσοφία con la θεολογική ἐπιστήμη en Aristóteles – un proceso cuyo significado no se concibe, cuando se lo imagina sólo en dirección al concepto de filosofía y de metafísica y su despliegue occidental. Antes bien, se encuentra en la base lo decisivo según la historia del ser *[Seyn]*, que aquí al interior de la historia metafísica occidental el ser *[Seyn]* es definitivamente despojado de la posibilidad de una fundación de su verdad).

Tan sólo a través de una superación esencial de toda metafísica y de su fundamento se crea la posibilidad de un espacio-tiempo, en la que la deidad de los dioses surja a partir del esenciarse del ser *[Seyn]* y divinización y desdivinización hayan caducado. Rigurosamente pensado no son éstas para nada capaces de preparar una deidad de los dioses, sólo conducen –correspondiendo al olvido del ser y a la detención en la enti-

dad– a una representación general de lo "divino" como lo sublime-sobrehumano; pues la deidad es el esenciarse de ese evento-apropiador, que fuerza el regreso de los dioses desde la ausencia de noche y de día a una ré-plica al hombre, de modo que la singularidad del ser *[Seyn]* frente a la nada que surge juntamente se convierte en fuente de los instantes de la verdadera historia. No que *ente* sea, sino *que* el "es" se esencia como acaecimiento-apropiador aún rehusado, que ondea como el tranquilo abismo del más rico desborde de pleamar del más reservado volverse de
242 puras interioridades. Este abismo lleva, cuando sus fundadores llegan como los que van-al ocaso, aquello que de otro modo abriga en la esencia como obra y hecho, poetizar y pensar, obsequiar y construir la verdad del ser *[Seyn]* en cosas y vegetales, estructura e iluminación y hace salir lo abrigador luego y sólo éste *como el ente* al libre espacio de los contendientes.

Que el ser [Seyn] *es*: este fervor máximamente oculto enciende a la historia como la lucha del ser *[Seyn]* para la réplica de los dioses y el hombre, lucha que gana sólo el más propio esenciarse del ser *[Seyn]* para este mismo y así atiza el arder de su ascua de retorno a la más oculta calma. Dioses son aquellos que fuerzan al *ser*-ahí, la custodia del hombre, pero de modo que su indigencia, la de su propia deidad, surge del ser *[Seyn]* como evento.

¿Pero vendrán los fundadores de la verdad del ser *[Seyn]*? Nadie lo sabe. Pero sospechamos que antes tal fundación como disposición al golpe del ser *[Seyn]* tiene que ser preparada y largamente resguardada. Para ello se requiere en el pensar del ser *[Seyn]* de una fuerza del pensamiento, que lleve todo lo transitorio preparatorio de la época actual a su pase y vuelva los corazones uno a otro, aun cuando anden por sendas que se separan ampliamente y nunca se encuentran.

Sólo así podrá lograrse una hora en la historia del ser *[Seyn]*, en la que una fundación se da.

Visto en la historia del primer comienzo (platónica-cristianamente – moderna-occidentalmente), es dios como lo incondicionado e infinito el fundamento del ser (entidad) y causa del ente.

Pensado en la prehistoria del otro comienzo es el ser *[Seyn]* el evento del abismo de la réplica de la indigencia de los dioses y de la guardia del hombre. Por ello todo reside en la fundación de la verdad del ser *[Seyn]* y en la preparación de los fundadores.

Éstos son los sitios silenciosos de la primera calma del hacer señas de la decisión de los dioses; pues porque por último y desde hace tiempo
243 ya el dios servía sólo como el más fugaz recurso y como límite del calcular y del cierre de cuenta, por ello la deidad de los dioses tiene primero y exclusivamente y por largo tiempo que ser resguardada y solventada en la soledad de singulares, hasta que el *ser-ahí* como custodia de la verdad

del ser *[Seyn]* sea bastante fuerte para poner estar verdad en obra y en el hecho.

Todo el que desea algo asible y manejable y un trato inmediato con los dioses, todos los que piensan en la organización de "religiones" y reclaman la visibilidad e inteligibilidad del culto y en ello remiten al pasado, no sospechan la profunda calma, en la que por largo tiempo tiene que ser recogido en el oído por solitarios oyentes el canto de la huida de los dioses. Pues aquellos tan sólo deben ser siervos que fuera de toda imitativa institución "religiosa" se consolidan en un saber, que contrarresta todo corto desear, cuyos caminos todavía apunten en dirección a "religión" y "religiosidad". La religación del hombre –de su representar pro-ductivo– a un objeto y circuito sobrehumano contiene por cierto el desconocimiento de la verdad venidera, según la cual tiene que acaecer la réplica de los dioses y del hombre a partir del ser *[Seyn]* respectivamente como esenciarse de la verdad del ser *[Seyn]*. De otro modo no encuentran ni los dioses ni el hombre la libertad de una esencial transformación, que sólo despliega desde sí lo necesario de su réplica. Pero tal réplica ya no puede ser "religión", tanto menos que la vigilancia del hombre como fundación del ser-ahí hacer vivir su vida a la esencia humana en el animal rationale. Además, la superación de todo deseo de "religión" (como recaída en cualquier forma de divinización del ente) obsequia a los dioses el más magnífico de los regalos – la posibilidad de una fundación de su deidad, gracias a la cual pueden volver *inicialmente* a su esencia; este re-greso ya no da con pasado; lo que de nuevo encuentra es la esencia de la verdad del ser *[Seyn]*, todavía nunca tomada en fundación y posesión, en cuyo esenciarse se encuentra en lo venidero el último dios.

Fuera del ser [Seyn] no hay entonces ninguna posibilidad más para 244
los dioses, después de que el ente, arrancado a su maquinación, sólo podía servir aún a la desdivinación.

Pero la singularidad del ser *[Seyn]* encierra pues por su parte una tal plenitud de no dicho y no preguntado que el último dios tan sólo acaba una rica prehistoria de la fundación de su divinidad.

Esta prehistoria es de otra y más profunda esencia que toda historia de la "religión" vigente. Sí, ambas para nada son historiográficamente comparables, porque la prehistoria de la fundación de la divinidad del último dios ya necesita al hombre del ser-ahí, que ya no suma historiográficamente, para producir algo "nuevo", sino que tiene en su disposición paciencia y ecuanimidad, a partir de las cuales las decisiones esenciales son vislumbradas y con ello ya experimentadas como el primer hacer señas.

Todo ello acaece en primer lugar sin ser reconocido y aún enteramente superpuesto por el señorío de la última época del Occidente vigente (es decir, de la modernidad).

Los golpes del ser *[Seyn]*, que en tal época de preparación a veces alcanzan al hombre y lo (a su esencia vigente) empujan al borde del ser-ahí y a saber de diferentes maneras, cuyo "sentido" aún permanece oculto – estos golpes son, si bien en ninguna parte captados en el circuito del vivenciar y de la maquinación, no obstante conservados en el recuerdo de ese meditar, que pone en un sendero los lentos pero seguros pasos de su preguntar, hacia el cual los primeros guardas de la verdad del ser *[Seyn]* encuentran el camino siempre de nuevo a partir de enredos en lo vigente, variados y extraños entre sí.

Y tal vez habría enseguida acaecido en torno de cada posibilidad del otro comienzo de la historia, cuando tales, que están una vez determinados a su preparación, no estuvieron a la altura de esta determinación, en tanto querían salvarse en los expedientes, que les ofrece lo siempre aún contemporáneo: el pregonar de algo nuevo, el organizar de algo prometedor, el contar con partidarios, todo lo cual tendría que manifestar
245 una infidelidad a la determinación del largo aguardar y una negación del saber de que el hombre no encuentra ni inventa a los dioses, que antes bien ellos con la transformación de su propia esencia al mismo tiempo se alejan a la suya propia, y que este simultáneo acaecimiento acaece como *el evento-apropiador*, cuyo esenciarse exige nombrar a él mismo *el ser [Seyn]*.

De allí que sea para el tránsito lo inevitablemente más difícil y en su gravedad en ninguna parte reducible, de que todo tener bajo el golpe del ser *[Seyn]* nunca puede ni tiene permiso de entenderse inmediatamente. Sin embargo ello no significa cierre de todo conocimiento. Por el contrario – el conocimiento tiene que ser instituido en tales que hasta acuñan su modo a partir de la disposición, que predispone una se-paración del ente y lleva y conduce el traslado al preguntar de lo más cuestionable. La pre-historia del otro comienzo señorea por entero una permanente presentación de lo por interrogar. La futuridad de esta prehistoria es una *interior* de la constante entonación de la determinación a la fundación de la verdad del ser *[Seyn]* – toda otra cosa que todo tipo de postura "escatológica", que *no* está dispuesta por fundación sino por el perseverar de un "tiempo final", que ya tiene por presupuesto un pleno olvido del ser. Toda "escatología" vive de un creer en la seguridad de un nuevo estado. Pero en el pensar previo del pensar según la historia del ser *[Seyn]* el fundamento fundante del *ser*-ahí es este mismo, el interrogar del ser *[Seyn]*. Aquí reina el saber de lo más cuestionable que del mismo fundamento, del que surge la esencia de los dioses hacia su deidad, también procede el comienzo de la respectiva dignidad esencial del hombre, gracias a la cual él supera la humanización como el más agudo peligro esencial.

La hora del ser *[Seyn]* no es el objeto de una espera creyente. Es lo

a nosotros rehusado, pero por ello lo que exige de nosotros la perseverancia en la larga preparación del tránsito. Es difícil llevar fatiga y pena desde lo actual, más difícil la perseverancia en el tránsito a par- 246
tir del saber esencial de las posibilidades de la época según la historia del ser *[Seyn]*. Se exige ánimo para luchar por lo próximo y visible, pero para trazar para lo más oculto senderos y grados se exige esa valentía que calla.

Fundar para *dioses y hombres* una historia de su divisar, aun sólo para tal fundación crear de lejos a través de muchos yerros y fundamentos o tan sólo dirigir la meditación por esta oculta vía de la historia del ser *[Seyn]* y traspasar la época metafísica –¿ha de ser esto aún una meta para fuerzas no elevadas y desconocidos riesgos de Occidente? Los que *saben* acerca del ser *[Seyn]* responden como preguntantes, pero los que emprenden con el ente se esfuerzan historiográficamente por salir airosos con sus éxitos ante la historiografía venidera.

El mero pensar, dicen, nada produce ni efectúa; ciertamente – nunca causa ni efectúa inmediatamente a un ente. Pero el pensar *[erdenken]* del ser *[Seyn]* es un hacer, más profundo que toda inmediata veneración del dios, porque a partir del más lejano temor instituye lo que dioses no pueden y hombres calculadores en lo mínimo, porque a partir de la más próxima ascua lleva a brillar al claro, en cuya simple calma acaece la réplica, en la que el ser *[Seyn]* ha sido escogido para la más propia esencia.

Pero ¿quiénes son los fundadores? Apenas si podemos anunciar su huella, porque todos piensan aún en el espacio oscurecido del explicar metafísico y no tienen oído para el sonido más antiguo, todavía nunca resonado de las antiguas palabras.

Por ello sabemos tan raramente que la indecisión sobre la huida y el advenimiento de los dioses no es nada, sino el campo desconocido, vuelto otro a través de la falta de decisión, en cuyos bordes encubiertos se abre el retumbar de luchas irresueltas. Tomamos el vacío por la "nada" en el sentido de la mera ausencia del ente y no experimentamos el impulso del puente aún invisible que asigna recíprocamente nuevas orillas. No dispuestos por la verdad del proyecto, consideramos a éste, en 247
medio del emprendimiento del ente, sólo como lo provisional, al que le falta la realización, y finalmente por el sueño incumplido. No dispuestos por el ser *[Seyn]*, nos equivocamos con el ente. Sólo que tiene fuerza esencial (que fuerza a los dioses y el hombre a la contramirada) no lo que realmente es como ente sino lo que es necesario a través del ser *[Seyn]*.

Pero lo necesario procede de la indigencia. Pero ésta surge del emplazamiento de un tiempo del abismo, que fuerza la deidad de los dioses por el puente hacia la humanidad y exige del hombre la fundación de

ese espacio-tiempo, fundación de la que *aquella* historia toma su comienzo, a la cual sólo pertenece lo que ha osado la guardia de la verdad del ser *[Seyn]*.

Tal vez encuentren aún aquí los más solitarios las sendas enterradas de las huidas de los dioses y no vuelven a encontrar más acerca de éstos por las tambaleantes calles del "ente", que ya no puede dar nada, a no ser la infinita explotación de su devastación en la apariencia del progresivo hacer feliz del hombre masivo confirmado en sus necesidades.

Sólo otro "mundo" podría aún, en conflicto con ella, salvar a la tierra de su devastación. ¿O es el proceso de la destrucción de la tierra en la apariencia creciente de una construcción del "mundo" moderno único y por ello irresistible? Si no contamos meramente según siglos y según milenios y así historiográficamente no nos abandonamos simplemente al reemplazo de un estado del ente por un próximo, si pensamos a partir de la lentitud y rareza de los golpes de la historia del ser *[Seyn]*, entonces lo gigantesco del estado mundial actual y aun venidero se precipita en lo insignificante del último abandono del ser al ente. Otro "mundo" tendría primero que estar a la altura de la contienda, que se inflama a partir de la confesión de la cuestionabilidad del ser *[Seyn]* y ha dejado bajo suyo la apelación al solo ente como evasiva; pues qué ha de hacer la
248 aseveración de la sujeción a la tierra, cuando la tierra misma sólo es adiestrada a la destrucción (*destrucción* no mienta aquí el primer plano, por ejemplo de la afección de la "naturaleza" o bien de su "protección", sino la definitiva perturbación de toda referencia del ente a la verdad del ser *[Seyn]*).

Mundo y tierra no son inmediatamente salvables o transformables, pues una cosa tal sólo podría aún moverse en los engranajes del explicar, organizar y adiestrar, lo que sí, para permanecer aún seguro de sí mismo, tiene que eludir toda cuestionabilidad del ser *[Seyn]*. La época de la oculta indecisión tendría antes que desaprender la fe en la "sana razón", si quisiera preparar a un hombre, cuyos sentidos y sentido estuvieran bastante abiertos, para experimentar ese evento, que se nos rehúsa en toda carencia de indigencia y decisión y a partir de tal rehuso hace señas del esenciarse del ser *[Seyn]* y deposita a través de los corazones la gran calma de la meditación. Por cierto, la época se opone a toda negativa a lo que como impulso y razón le asegura el poder del hombre como animal historiográfico. ¿Cómo podía también ser preparado de otro modo, que a través del decisivo *pasar* de la época a su esencia, el comienzo de otra historia, cuando esa historia tiene su distinción en que el ser *[Seyn]* quiebra la primacía del ente y hace imposible el más oculto cálculo de los dioses a partir del ente y para su explicación?

Si efectivamente, cuándo y para qué corazones el ser *[Seyn]* se pone entre los dioses distanciados y los hombres perturbados y hace posar su

esencia en la vibración de la contramirada creadora, no es decible historiográficamente – sí, estar abismado en tales preguntas significaría ya desconocer el saber esencial.

Sólo para despertar el silenciamiento de la cuestionabilidad de los dioses hacia una postura esencial puede ser dicho el nombre "dioses". Quien no oye este decir, atestigua sin embargo a menudo una convicción 249
cuestionadora más auténtica que todos los esfuerzos para la "satisfacción" de "necesidades religiosas".

El nombre "dioses" nombra en el pensar según la historia del ser *[Seyn]* sólo el puesto vacío de la indeterminación de la deidad a partir de la carencia de disposición del hombre, que tan sólo vislumbra la indigencia del tránsito a una historia más originariamente fundada y es arrojado al comienzo de otra disposición fundamental. El nombre "dioses" no se apoya en una certeza de una esencia y espíritus presentes ante la mano en algún lugar y efectuantes de toda clase, que nosotros nos imaginemos debidamente hasta ahora según una correspondencia cualquiera a una *esencia* humana respectiva enteramente determinada.

Pero nombrar un puesto vacío mienta aquí emplazar pensando un ámbito de la cuestionabilidad, pero pensar que al mismo tiempo tiene que estar ya dispuesto a través de una disposición, que separa al hombre de todo aferramiento calculador al ente.

Sin embargo, esta disposición fundamental no es tan sólo la consecuencia de un estado anímico "feliz" o "infeliz" del hombre precisamente presente ante la mano, sino la fundación del éxtasis del hombre en una referencia al ser *[Seyn]*, tan sólo a partir de la cual crece toda adecuación del comportamiento y de la postura.

Cuanto menos en tal nombrar de improviso han de ser introducidos nuevos dioses o hasta instituida una religión, tanto menos es equiparable este cuestionante pensar de la deidad y de la humanidad a partir de la esencia del ser *[Seyn]* a una creencia a saber sin iglesia y culto pero no "atea", aproximadamente en el sentido de un panteísmo ilustrado y semejante; pues todo ello pertenece al circuito de la metafísica. Pero aquí se trata de la meditación acerca de lo más provisional de toda preparación, acerca del lanzamiento del hombre a la fundación de una verdad del ser *[Seyn]* sin el recurso del ente, pero también sin la reducción del ente a una desfiguración del ser *[Seyn]*.

Pues ésta es la primera –no proposicional– "verdad" del pensar se- 250
gún la historia del ser *[Seyn]*: sólo en la fundación de la verdad del *ser [Seyn]* acaece la réplica de los dioses y el hombre y nunca más adviene al hombre un dios y le surge un mundo de la objetivación del ente.

Conforme al comienzo y ocaso y curso de la historia del ser *[Seyn]* en la época de la metafísica y de la aquí acaecida depotenciación del ser

[Seyn] y destrucción de la esencia de la verdad el ser *[Seyn]* sólo puede acaecer su abierto, cuando la fundación para éste, es decir del hombre posmetafísico, es arrebatada de toda detención en el solo ente a través de una disposición fundamental entonada por el ser *[Seyn]*. Esta disposición fundamental es (cf. supra) el es-panto. De otro modo son alcanzados por él y antes que todos, en tiempo innumerable, los fundadores, de otro modo aquéllos (los constructores) que se ponen en camino hacia la construcción de un mundo sobre el otro fundamento. Para que éstos puedan ser asidos y predispuestos por ese es-panto, tiene primero el hombre moderno (el animal historiográfico) que haber hecho calculable hasta el extremo todo ente y con ello a sí mismo como su centro y haber contado en sí con el "racionalismo" todos los "irracionalismos" disponibles ("mística", mito, "concepción biológica del mundo") como sus posibilidades contrarias. La "vivencia" es entonces sólo aún un accesorio del *cálculo*, a través del cual la maquinadora esencia del ente desfundado de su ser alcanza señorío perfectamente válido en la desnuda exclusividad de su adecuado poderío y violencia. Sólo entonces la historia vigente es movida en totalidad al próximo borde de la nada, cuando en ella el ente en totalidad ha ingresado en el cálculo y es forzado en la voluntad; entonces a saber, cuando –en esencia– se ha cumplido, todo calcular representativo y productivo pierde de repente cada apoyo en lo que todavía podía estar próximo como tarea. Si cae este apoyo y secreto refugio, entonces queda el cálculo, es decir el animal historiográfico, sólo
251 consigo en medio del ente, que ya no le da nada más para explicar. En este instante todo se vuelca hacia un único vacío. Pero éste es no obstante sólo el reverso de la nada, su inesencia, que oculta aún la abismosidad de la nada como esenciarse del ser *[Seyn]*. Sin embargo esa nada del vacío es el primer golpe del ser *[Seyn]*, mas aún no perceptible *como tal*.

De allí que en vista a este curso de la historia del ser *[Seyn]* en medio del acabamiento de la modernidad todos los intentos tienen que ser juzgados como inhibidos impedimentos, de querer renovar nuevamente las anteriores posiciones metafísicas fundamentales y ofrecer al hombre actual una aparente profundidad de la concepción de vida en las formas mixtas de orientaciones creyentes y concepciones de mundo. "Más profundos" y es decir más esenciales son por el contrario todos los esfuerzos que expulsan hacia el señorío del frío cálculo de todo ente y ven en la calculabilidad y en el logro intencionado y general el único criterio de la realidad, es decir del ente como tal. Sólo aquí se resuelve también la esencia de la modernidad inicialmente predeterminada. Toda otra cosa es mal romanticismo, que muchos y singulares desean escoger como expediente para acostumbrarse tan sólo lentamente a la esencia ya decidida de la época o bien preferir definitivamente la placentera comodidad en la tranquila vigencia de cada salida al espacio-tiempo del ser *[Seyn]*.

La primera verdad del pensar según la historia del ser *[Seyn]* (supra, pp. 215-216) contiene una decisión, cuya originariedad y trascendencia no es calculable, porque esta decisión tiene que producirse por primera vez en la historia del ser *[Seyn]* y por ello no conoce nada comparable.

Esta verdad *es* sólo como otro comienzo de la historia, no como la mera expresión de una teoría. Pero el comienzo es como tal en el comenzar y en el esenciarse de su esencia lo más oculto, y a saber según el modo más inhabitual, que cuanto más levanta de él un iniciar y "deve- 252
nir" y hasta un "desarrollo", se oculta. Pero *¿qué* oculta, en tanto *se* oculta? Encuentra la respuesta sólo el pensar para el que el comienzo [no ha quedado] ningún acontecimiento del ente, sino que pertenece al ser *[Seyn]*. Y porque los "dioses" tan sólo a partir de la indigencia con respecto al ser *[Seyn]* se encuentran en su esencia, ésta está emparentada con todo lo comenzante. Esta referencia aparece malinterpretada donde dioses aparecen y son "tratados" como "primeras causas" y algo semejante.

Por ello, *cuando* alguna otra vez y es decir después del ocaso y *a partir* del ocaso de la historia fundada metafísicamente dioses se anuncian, entonces esto no puede acaecer en primer lugar en groseras "teofanías" para cualesquiera robustos "profetas" y "conformadores de mitos", sino en el discreto pero decidido emplazamiento de los sitios de decisión para una lucha, en la que se lucha por la contramirada, que tan sólo divisa* a los dioses, de interrogadores poetizantes pensantes. La calma difusión de estos sitios de decisión socava, peralta y rodea la esencia humana vigente. ¿Cuándo acaece esto? Cuando el abismo del ser *[Seyn]* se abre bajo el impulso de arco del tendido de un puente. ¿Quién tiende el puente? Aquéllos marcados con la invisibilidad, que –arrojados al ser-ahí– transforman la *animalidad* del hombre en el espacio de juego de vibración de las disposiciones fundamentales encantadoras-extasiantes del es-pantar que a-sombra y a través del saber cuestionador acaban con toda *historiografía* (en sentido esencial).

Los signos aún no captados del estar arrojado al ser-ahí hacen señas en primer lugar en el extrañamiento, que se deposita sobre lo más conocido, próximo, lo más usual y desvela su detentada seguridad como el ejercicio de un olvidar del ser *[Seyn]*.

¿Osará el hombre una vez más una larga consideración acerca de que su esencia se ha vuelto quizá hace mucho tiempo intolerable a los dioses, porque no sólo ya no puede incluirlos en la gigantesca insignificancia de sus "vivencias", sino ni siquiera soportar antes al ser *[Seyn]* 253
en una verdad fundada?

* En el texto original, '*er*-blickenden', que traducimos por "divisa", acentúa el sentido activo que ofrece el prefijo al verbo raíz, 'blicken', mirar. [N. de la T.]

Sin embargo, el inicio de tal consideración tan sólo se eleva cuando el hombre, a través de la decisión por el ser *[Seyn]* frente a la maquinación del sólo ente, desde la avidez de éxito de su movimiento de orgullo fijada desde hace mucho tiempo, ha encontrado a su todavía escondida esencia. Entonces es ya un arrancado al comienzo. La esencia del comienzo no se encuentra en el inicio, sino se oculta como la no desplegada decisión anticipada del ocaso. Todo lo comenzante comienza con el ocaso. Si en general aun en la opinión difundida sobre lo grande, de ser lo gigantesco y éste cuantitativamente de modo inaudito lo inigualado, puede ser dicho de lo grande, entonces debería extraerse de esta esencia del comienzo la esencia de lo grande en el sentido de lo que comienza.

Grandes son los dioses sólo, de este modo su deidad es grande a partir de la inicialidad del ser *[Seyn]*.

¿Qué oculta el comienzo, en tanto *se* oculta? Su –en él mantenido preparado como decidido– ocaso. Dioses "eternos" no *son* dioses algunos, si "eterno" es pensado en el significado de ἀεί y de la æternitas y completamente hasta de la sempiternitas, del moderno progresivamente yermo y así sucesivamente.

El comienzo sumo se cierra en sí y comienza por ello en el más profundo ocaso. En éste resurge el último dios. Porque es el más insólito, le pertenece el más largo tiempo de preparación y lo repentino antes impensable de su cercanía. Saber esto es ya el vislumbre de su lejanía a partir de la disposición fundamental del fuera de dicha y desdicha.

Pero aún rige la indigencia del tránsito y de ese saber a él necesario "acerca del" ser *[Seyn]*; pues sólo él traslada *al* espacio-tiempo, puesto que un nombramiento aún sólo interrogante y renunciante del nombre de la deidad sólo es otorgado. Este saber "del" ser *[Seyn]* comienza con un comienzo, que bastante insólitamente llega a la palabra: *el ser es el ser [Seyn]*.

254 Una proposición y no obstante el evento, en el que el ser vibra primero en su propio esenciarse. Un enunciado vacío, pero el reino de lo inagotable, cuando sólo resiste el interrogar en su manante intranquilidad. Una sentencia, tal vez, que sólo se equipara al mismo vacío, y no obstante el fundar-en-sí del abismo, en el que no tiene admisión nada igual y que retorne. Un comienzo, que no está en el origen sino tan sólo comienza el tránsito; pues la "proposición" impide el refugio en el ente así como el aseguramiento que explica a través de una causa supraentitativa de todo ente. Ambos han ya, lo que también es el fundamento de su verdad de primer plano, expulsado al ser *[Seyn]* a la incidentalidad de un suplemento. Qué discrepante e inexplicable es, sin embargo, el comienzo de un tránsito de la primacía del ente y de la exageración de sí mismo de él ascendida al calmo señorío del ser *[Seyn]*.

El ser es el ser *[Seyn]*; aquí acaece el sabedor alejamiento del hombre y de los dioses al mismo tiempo, pero de modo que ambos rehúsan en el

contramirante ocultamiento de su esencia correspondiente al ser *[Seyn]*.+ El ser *[Seyn]* – el más largo puente del entre, cuyas cabezas de puente se ocultan en la oscuridad de lo aún no-apreciado y aún no-decidible. El ser *[Seyn]* – cuyo ímpetu de arco se lleva en sí mismo, cuando la palabra ya no permanece más enunciado y no más expresión y no más signo, sino poder de vibración del ser *[Seyn]* mismo, que lleva y eleva, expone y contiene – el puente en el espacio-tiempo de la calma entre el primer comienzo, que nos excede, y el otro comienzo, que nos precede. El ser *[Seyn]*, que como *origen* quiebra aquello, que antes no podía "ser" algo vano ni un ente, algo manifiesto ni oculto.

Rige por todas partes y desde hace tiempo la apariencia de que fueran los dioses para el ente la causa y el señorío, el auxilio y el fundamento, la extremidad y la transfiguración, como si un dios se dejara luego 255
sin embargo una vez calcular a partir del ente. Si así esto fracasa, se salva en lo ya hace tiempo probado y se prueba a través de ello la opinión de que pertenecería al ente. Sin embargo esta apariencia ha sido probada por la metafísica tan múltiplemente como la verdad, que a través de ello se ha disuelto junto con ella y se ha hecho enseguida de una inadvertida evidencia. ¿Cómo sería si los dioses no pudieran ser calculados a partir del ente, ni estar determinados para el ente, si tampoco fueran para nada la causa del ser (de la entidad), sino el ser *[Seyn]* como origen su fundamento? Entonces, el pensar *[erdenken]* del ser *[Seyn]* podría aportar esto uno, que el hombre aprende a vislumbrar, por qué un largo malentendido sobre lo divino lo malconduce, por qué desde hace milenios ya ningún dios aparece. Porque desde este tiempo de dos milenios ya y tal vez a cargo del "divino" Platón el ser y su verdad fueron abandonados al entierro a través del pensar enunciativo (λόγος) y a través de la objetivación en la ἰδέα; porque al ser a través del ente le fue impedido devenir un abismo, que tan sólo calla el clamor por el fundamento y fuerza la calma de una fundación en la palabra. ¿O es capaz el ente sólo por eso de ese *aparente* atropello al ser, porque éste ha dejado el ente a él mismo y ha abandonado su propia apariencia como entidad a la objetivación a través del hombre representador?

Los dioses no necesitan al hombre, pero requieren al ser *[Seyn]*, cuya verdad tiene que ser fundada en el ser-ahí – así el hombre es acaecido en éste. El ser *[Seyn]* es indigencia de los dioses para, sirviéndose de su esenciarse, hacer realizarse la plena soledad en la despreocupación por cada ente como la tormenta de una gran huida a su deidad: avisar negando como lo que se niega en el rehuso del ser *[Seyn]*.

+ *[Sic]*

Toda metafísica y todo arte fundado en la metafísica (todo occidental
256 de la historia vigente) poetizó y pensó los dioses como un ente, a lo sumo como el ser mismo. Pero primero tienen que llegar esos preparadores, que aún son capaces de pensar al ser *[Seyn]* y éste únicamente como la indigencia de la deidad de los dioses.

¿De qué modo imperturbado y propio, falto de todo camino lateral a la fugaz transformación junto a lo vigente, no en circunstancia de las perspectivas a lo calculado, se hace entonces la senda del hombre venidero hacia el último dios?

Antes por cierto los dioses devienen más difíciles e insólitos, pero en esto más esenciantes, pero a través de ello más cercanos con su lejanía esencial y así para la inauguración de lo más lejano.

En lo más lejano, en el apenas develado espacio-tiempo de la verdad del ser *[Seyn]*, está el *último* dios. A él inflama el ser *[Seyn]*, como el abismoso entre del ente, a la suma indigencia y arroja entre el mundo y la tierra esa necesidad de la simplificación en lo sencillo y la calma, a partir de lo cual todas las cosas se reúnen en su más íntimo pertenecerse.

XIX. EL EXTRAVÍO

La más simple experiencia del pensar, aquello hacia lo que se ve remitido cuando ha abandonado el apoyo en el ente y el refugio en la entidad, es el extravío y el errar en él. Este extravío mismo es el claro (apertura-verdad) del ser *[Seyn]*. El extravío no se opone a la verdad, tampoco es sobreasumido por ésta y llevado a desaparecer, sino es el aparecer de la verdad misma en su propia esencia. El extravío, en el que la respectiva interpretación del ser *[Seyn]* tiene que extraviarse, pero extravío que sólo recorre el claro del rehuso verazmente, es decir conforme al claro de lo aclarado.

Que la esencia de la verdad del ser *[Seyn]* es extravío, tiene por consecuencia esencial que todo ente, que se encuentra en lo abierto y puede convertirse en custodia de eso abierto, está también al mismo tiempo en la no-verdad y a saber en el doble sentido de ocultamiento y disimulo (cf. *Ser y tiempo** y la conferencia "Acerca de la esencia de la verdad", 1930).**

* En *Gesamtausgabe*, tomo 2.

** En *Vorträge*, en *Gesamtausgabe*, tomo 80.

XX. ACERCA DE LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA

proyectó la forma más profunda del espíritu al interior de la historia de la metafísica alemana, sin por cierto detenerla; pues la filosofía negativamente-positiva es recaída en la metafísica racional y al mismo tiempo evasión en la dogmática cristiana. Pero ambas tienen su necesidad en la esencia de la metafísica occidental misma, en la determinación categorial de la entidad y en la interpretación causal y en general condicional del “absoluto”.

El más profundo concebir del espíritu es otorgado a Schelling, porque inicia con la filosofía-de la *naturaleza* y de inmediato reconoce su significado sistemático. Pues la “naturaleza”, no bien es concebida más esencialmente, es la que deviene lo otro en el absoluto, a través de lo cual al mismo tiempo lo negativo del espíritu es determinado positivamente y planteado como su otro, en un modo que tuvo que permanecer denegado a Hegel.

Schelling no quiere “espiritualización” alguna de la naturaleza, su filosofía es totalmente no romántica, en todo caso es allí donde como en el *Tratado de la libertad* alcanza su más propio.

Por cierto queda el espíritu y el “sujeto” absoluto; sin embargo, si tiene su esencia en la libertad, es trasladada a ésta, como facultad para lo bueno y lo malo, una determinación que dice algo más esencial que el “concepto absoluto” de Hegel.

73a. El abandono de la filosofía

Alcanza casi ya el grado de lo “ordinario”, allí donde con aparente fidelidad a los “fenómenos” se explica que el ser (es decir, aquí la entidad y conforme a ella la realidad, posibilidad, necesidad) sea “indefinible”.

Aquí se declara imposible a la verdadera meditación del pensar pensante, para en conexión con esta declaración dar por “filosofía” lo que sólo las existencias de conceptos y palabras y los así llamados “proble- 264
mas en sí” tienen en “común” con la filosofía histórica.

Que además se tiene la “definición” por lo sumo que debía ser destinado al ser, pero precisamente según la declaración no puede, delata el acabado desierto y carencia de fundamento de este tipo de ocupación

con tal cosa, lo que por un maravilloso instinto de ocupación fue quitado de la filosofía como objeto de la expulsión del tiempo y del efecto del progreso y nuevos descubrimientos. Aquí encontramos los últimos residuos de las formas decadentes de la metafísica.

XXI. LA PREGUNTA METAFÍSICA POR EL PORQUÉ*

(Pregunta transitoria)

* Cf. XXIII. *El ser como realidad ("el ente" – como lo "real").*

¿Por qué hay en general ente y no más bien nada?* (cf. infra, pp. 317 y ss.). Por más radical que parezca esta pregunta, depende sólo en primer plano del ente representado objetivamente. No sabe lo que pregunta; pues para que se esencie, lo que todavía conoce como posibilidad contraria a la realidad del ente, al ente como real, a saber la nada, que mienta conocer, tiene que esenciarse el ser *[Seyn], único* suficientemente fuerte para tener como necesaria la nada.

Y cuando no vemos un camino para volver a preguntar por el ente, en tanto no concebimos aún la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]*, entonces queda aún así una pregunta: ¿por qué pues el porqué? ¿Por qué y hasta qué punto precisamente la necesidad del horizonte *de un tal* preguntar, prescindiendo totalmente de si se refiere al ente o no? La respuesta reza: a causa del ser *[Seyn]*[a] para que su verdad, lo que le pertenece, encuentre el fundamento y el sitio: en el ser-ahí.

Más allá del ser *[Seyn]* no alcanzamos pensando previamente, preguntando, porque el ser *[Seyn]* –más originariamente que lo que Hegel mentaba– *"es"* la nada; esto tiene por consecuencia que la meditación sobre la esencia del ser *[Seyn]* tiene que develar y mostrar esa pregunta del porqué de primer plano *como* una de primer plano, cómo a partir de la esencia del ser *[Seyn]* se descubre el origen de la nada y que en la a-bismosidad del ser *[Seyn]* está suspendido el fundamento de los fundamentos (del por qué por interrogar).

Sin embargo el ser *[Seyn]* –nunca susceptible de objetivación, porque nunca un ente– no es hallable como algo "último" y "supremo" en el sentido del pensamiento metafísico en el circuito de los νοούμενα, a través de los cuales se extiende un ascenso y mero "exceso" sobre el ente como lo condicionado con respecto al ser en tanto incondicionado. El ser 268
[Seyn] se esencia de otro modo que lo que de improviso nos quiere aún

* "Was ist Metaphysik?", en *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, tomo 9, pp. 103-122. S.V. 35 curso, inicio (*Introducción a la metafísica*, curso en Friburgo, semestre de verano de 1935; *Gesamtausgabe*, tomo 40, ed. por Petra Jaeger, Francfort del Meno, 1983, pp. 1 y ss.).

a. El aprecio de la *dignidad*.

hacer creer el pensar habitual del representar explicativo objetivador; aunque a través del paralelismo de todo decir pensante con el enunciar habitual siempre subsiste la apariencia de que también en el decir del ser *[Seyn]* sea determinado algo sobre un hallable – a través de mera presentación. Sólo que el auténtico sentido pensante (no "científico") y asible tan sólo después de larga meditación del preguntar "fenomenológico" no consiste en la transferencia del mostrar re-presentativo desde la captación explicativa del ente al pensar *[Erdenken]* del ser *[Seyn]*. Ello conduce inevitablemente a la mala interpretación de este pensar o bien a los correspondientes recursos que toman a todo pensar del ser *[Seyn]* sólo como un juego de signos, donde entonces se mienta aún por "ser" al ente en totalidad y su fundamento trascendente. El sentido del preguntar fenomenológico –la voluntad de las "cosas mismas"– tan sólo encuentra su más propia necesidad cuando el ser *[Seyn]* es llevado a determinar el pensar a él perteneciente en su modo esencial y a hacerlo reconocible no sólo como manera casual y sobreviniente de captación, sino como acaecimiento del ser *[Seyn]* conforme al ser, perteneciente al mismo esenciarse del ser *[Seyn]*.

El decir "del" ser *[Seyn]*, a pesar de la apariencia contraria e incorregible para el representar y comunicar diarios, no es ningún enunciar sobre algo hallable, sino a partir del ser *[Seyn]* mismo como evento el acaecido decir de su esenciarse. El "a las cosas mismas" es aquí únicamente un salto – decisiones se producen aquí sólo entre riesgos, que no tienen necesidad de entenderse sobre un plano "neutral", porque cada uno respectivamente sabe lo único del otro y lo lleva en sí al lenguaje a su manera. En medio de modos de pensar, que como metafísicos en un aplanamiento cada vez mayor caen en el cálculo y análisis científico, evidentemente el surgir de un salto es siempre invisible o por cierto
269 extraño y proscripto de inmediato como arbitrario por el tribunal de la investigación.

¿*Por qué* ente y por *qué* todo lo que quiere ser atrapado y experimentado para su representación y producción? ¿Por qué? – *a causa del ser [Seyn]*. Sin embargo, esta respuesta podría también reivindicar aún para sí al pensar metafísico. Ciertamente – pero de modo que el ser *[Seyn]* le permaneciera lo indudable en vista al por qué, mientras aquí la respuesta al preguntar originario sólo puede replicar con lo más cuestionable, es decir de modo que tan sólo ahora el ser *[Seyn]* le deviene un tal.

A causa del ser *[Seyn]* es el ente y también el mismo por qué, lo que nos dice que el ser *[Seyn]* se esencia en *la* verdad –en el claro–, que sólo es sostenido en tal saber y en esa meditación, que son acaecidos por el ser *[Seyn]*.

A causa del ser *[Seyn]* – pero ¿qué es éste? Ese entre y así aclarado esenciante de la contramirada creadora, en la que los dioses y el hombre

no se encuentran meramente, sino tan sólo antes divisan,* a través de la institución de la mirada del corazón suscitan el encuentro de la esencia y conjuran la huida de la esencia de ellos mismos

Para que el ser *[Seyn]* encuentre la custodia de la verdad de su esenciarse, *el ente "está"* en la litigiosidad e incalculabilidad de sus contrariedades y enredos, en la inexplicabilidad de sus auges e iluminaciones, en la habitualidad de sus compensados e indecisos transcursos y acontecimientos. Pues el ente es tal sólo como custodia del ser *[Seyn]*. Como éste es apropiado por la nada, frente a lo cual erige su singularidad, así el ente ha sido logrado por el no ente, que se hace pasar predominantemente por lo "real".

¿Por qué? Esta expresión interrogativa nombra el claro, en el paso hacia el cual respectivamente el hombre transita la dignidad de la guardia de la verdad del ser *[Seyn]*.

¿Por qué? La auténtica respuesta a la esencia de esta pregunta, es decir lo esencial de todo preguntar, sólo puede ser el preguntar de lo más cuestionable, sólo así deviene el claro en el ente, es el ser *[Seyn]*
mismo custodiado ante el arrastre a lo sordo y ciego del mero animal; 270
sólo que el hombre aún con un permanecido resto y rapto de ese claro y meditación se puede adherir "consciente" a la ceguera de un instinto y así empujar la dignidad esencial de sí mismo al desconocimiento.

Por doquier donde todo es reivindicado como posible y efectuable, donde por ello cada uno ha recibido imputada su explicabilidad, allí el por qué ha sido definitivamente despedido en su esencia, es decir, como aquello que mantiene encerrada en sí la bendición de la dignidad de lo más cuestionable.

En lugar del "por qué" y del preguntar esencial ingresa la "fe" sin ojos y sin mirada a la entera posesión previa de todas las respuestas, la fe en la razonabilidad sencillamente y en la posibilidad en medio de la humanidad, de ser por entero dueña de ellas. Pero ésta es la extrema *alienación con respecto al ser [Seyn]* con auxilio de la racional apelación al ente racionalmente pensado y tratado – el fin del hombre en la plena humanización.

¿Por qué? – ello significa: ¿a partir de qué fundamento? y ¿hacia qué fundamento? Pero la esencia del fundamento es el ser *[Seyn]* mismo – el a-bismoso evento del aclarado entre, en el que el hombre (como ser-ahí) extasiado y en donde como lo abierto para la réplica de una contramirada a ellos, los dioses han sido obligados, de modo que se han de encontrar a sí mismos.

* En el texto original, '*er*blicken', se acentúa el prefijo de la misma raíz empleada en 'Gegenblick', que tradujimos por 'contramirada', en un contexto de sentido.

¿A partir de *qué* fundamento? En ello lo fundacional ya ha sido inaugurado; pero la inauguración es ya el esenciarse de lo que funda, es decir, da algo custodiable para custodia y hace "ser" al ente como un tal. Fundacional es sólo el ser *[Seyn]* mismo; a partir de él se enciende lo cuestionable para el pensar del ser *[Seyn]*, que por consiguiente convierte a este pensar mismo en pensar *[Erdenken]* cuestionador y lo reclama como perteneciente a sí. Lo fundacional como tal repele todo porqué.

Aquí viene la meditación en lugar de una decisión acerca del escalo-
271 namiento del preguntar. De antemano se indica que el escalonamiento es determinado a través de la originariedad y el modo de la interpretación del ser, es decir, no obstante a través de la disposición fundamental, que predispone y determina la referencia al "ser".

La pregunta por qué el ente es tiene que haber ya pasado por la pregunta *qué* es el ente; ¿de qué otro modo debería "el ente" poder ser interrogado acerca del por qué de su "que" ["daß"]? Con el *qué [was]* él –el ente– es, es concedido su que y experimentado en su hegemonía. En el "que" él *es* surge lo que es – ente, el ente. Pero en el a-sombro,* que disponiendo al hombre ante el que y brillando conjuntamente en él el qué se extasía, es reunida al mismo tiempo y tan sólo la disposición inicial a preguntar, de manera que aparece primero el ente como lo más cuestionable. El "qué es – el ente" es una *cuestionante* respuesta; quiere decir, la pregunta por el qué irrumpe tan sólo ahora: ¿qué es el ente *como* ente? Esta pregunta por el qué pregunta tan poco por encima del ente que, antes bien, unánime con la disposición fundamental del asombro, sólo despliega a éste y tan sólo de este modo lo soporta. Tan sólo en esta verdadera pregunta-por el qué es por lo tanto el ente como φύσις mantenido al interior de la ἀλήθεια a él perteneciente, de modo que tan sólo en el asombro la referencia al ente se reúne en el puro percibir y a partir de tal reunión (λόγος) trae a presencia la tendencia contraria, es decir piensa como algo uno y al uno. A partir de la disposición fundamental del asombro se determina la esencia inicial primera del "pensar", para el cual la pregunta por el qué permanece la primera, es decir, la pregunta que domina todo. Sin embargo aquí se esencia ya ahora, pues, de modo incuestionable el ser *[Seyn]* y *su* verdad, oculta y necesariamente para la posición fundamental del primer comienzo. Esto incuestionable y que no obstante agita la primera pregunta inicial y respuesta constituye lo inagotable de la plenitud del primer comienzo. Sin embargo condiciona la ambigüedad que enseguida se instala y nunca es apartada porque no atacada, que se extiende a través de toda la historia

* En el texto original se acentúa en 'Er-staunen', asombro, el prefijo, que otorga el sentido activo de hacer, efectuar. [N. de la T.]

de la metafísica: que en la entidad del ente (en lo que sea como un tal) es 272
pensado el ser y sin embargo es interrogado sólo el ente.

Apenas vislumbramos aún qué garantía se encontró decidida en la inagotabilidad de la asombrante pregunta por el qué, en qué arranques singulares y siempre más insólitos el asombro se atrevió puramente ante el ente como tal, por qué entonces de inmediato la pregunta por el qué en la forma de la pregunta curiosa y buscándose por adelantado, ávida por el estar familiarizada: qué es esto – confundió y finalmente destruyó el asombro que meramente persevera.

No sabemos nada de esta historia; "culpa" en este no saber de ninguna manera es sólo la falta de "fuentes"; pues tales fracasan aquí en general, porque el saber de esta historia es de otra procedencia.

Esta historia del primer comienzo nos está oculta, porque la fuerza luminosa de la meditación no puede estar a la altura de las referencias simples de la disposición fundamental cuestionadora del asombro y la perseverancia en esta disposición. Porque aquí –a consecuencia de un habituamiento establecido tempranamente y siempre más obstinado– enseguida penetró la pregunta *explicativa* por qué del conocer (τέχνη) explorador ("historiográfico"), hasta que finalmente la pregunta por la primera causa de todo ente (creator) se convirtió sencillamente en *la* pregunta metafísica. En el ámbito del primer comienzo la pregunta-qué tiene inicialmente primacía ante la pregunta-por qué y a saber en el sentido de que ésta en general no es capaz de determinar al verdadero pensar pensante del ente como tal. Pero la pregunta-qué: ¿qué es el ente? deviene en verdad la pregunta *conductora* de toda la metafísica sucesiva, sin embargo su respuesta es intentada en el camino de la explicación a partir de causas[b] o de condiciones de la representatividad del ente predeterminado como objeto.

Pero ¿por qué pues la pregunta explicativa-por qué gana la suprema- 273
cía? Porque después del primer asombro el ente pierde más y más la extrañeza e ingresa en el ámbito del conocer y toma de éste las formas de su determinabilidad (enunciado – λόγος – categorías – las "cuatro causas"). El primer asombro es vencido por el creciente conocimiento del ente, cede a éste y renuncia a sí mismo y se mezcla con el mero maravillarse de lo sorprendente (es decir, lo no inmediatamente explicable en la τέχνη). El primer asombro no es capaz de refundarse en el propio origen de sí mismo y devenir siempre más asombrante. Aunque este asombro despliega su poder disponedor sólo en los singulares y únicos de los insólitos pensadores y nunca puede devenir un habitual estado

b. Cf. por ejemplo Tomás de Aquino, Introducción a su comentario de la *Metafísica* de Aristóteles.

medio de todos, sin embargo así se muestra también en la sucesión histórica de los grandes pensadores iniciales, de Anaximandro a Aristóteles, el cambio y la extinción de la disposición fundamental.

En la pregunta inicial –qué es el ente– es interrogado el ser y ya pensado como el "fundamento", a saber como el fundamento *esencial* del ente. Este fundamento nunca es alcanzado por la pregunta-por qué, sino sólo desfigurado; históricamente esto significa: la referencia griega inicial al ente es enterrada más y más a través de la utilización explicativa de lo que inicialmente inauguró.

Las variaciones de las posiciones metafísicas fundamentales no serán perseguidas aquí.

Si bien se trata de saber que la pregunta-por qué –por más que en el curso de esa historia se ha adjudicado la apariencia de la pregunta suma y más profunda– no es pregunta *originaria* alguna, sino que permanece detenida en el ámbito de la explicación del ente.

Si acaso pues la pregunta conductora como tal, y a saber en su forma inicial primera, debiera no ser la pregunta pensante originaria sino preparar otro comienzo para un pensar que tiene que pensar al ser *[Seyn]*
274 mismo (a partir de la disposición fundamental del espanto), entonces la pregunta-por qué perderá aquí plenamente su pretendida primacía y con su horizonte no alcanzará lo fundamental (el ser *[Seyn]* mismo).

La pregunta del otro comienzo (la verdadera pregunta-fundamental) reza: ¿cómo se esencia el ser *[Seyn]*? ¿Cuál es la verdad del ser *[Seyn]*?

"Cómo" –no mienta aquí el modo y manera explicativos, sino el fundamento, que está por fundar por lo que a través del ser *[Seyn]* como tal experimenta su más íntima determinación esencial– por el hombre. Pero el ser *[Seyn]* no es "reconducido" al hombre, sino el hombre es arrebatado de la humanización y trans-formado en el ser-ahí, donde acaece la fundación del claro, en cuyo abierto el ser *[Seyn]* se esencia.

El pensar en la pregunta fundamental: ¿cómo se esencia el ser *[Seyn]*? asume expresamente y por primera vez aquello más grave, que en el primer comienzo tenía que perderse (la perseverancia ante lo asombroso del ente como tal) y a saber en la figura de la instancia en la disposición fundamental del es-panto, que excede todo asombro y nada común tiene con lo meramente terrible del sentir habitual.

El es-panto* pone en el abismo frente a lo sólo ente, traslada a la verdad del ser *[Seyn]* como el fundamento del fundamento.

* En el texto original la separación del prefijo permite aclarar el sentido en el que el autor emplea la palabra 'Ent-setzen', es-panto, en relación con el verbo raíz 'setzen', poner, y el contexto que se juega, al que también pertenece 'versetzen', separar. [N. de la T.]

Aquí todo intentado "por qué" se desintegra en la menudencia del curioso calcular y del mero tranquilizar y satisfacer, como si tal cosa fuese atribuible al hombre, cuando él –en virtud de la custodia "del" ser *[Seyn]*– tiene que entrar en la contramirada a los dioses, como si aquí pudiera haber un espacio para negocios y para aclaraciones, donde el fundante coesenciarse con el ser *[Seyn]* mismo es todo.

Si en el ámbito del pensar [Erdenken] del ser *[Seyn]* la pregunta-por qué es aún planteada, entonces sólo puede ser realizada como pregunta transitoria. La respuesta ya no conduce a una causa suprema, que lo concentra y ejecuta todo en el sentido del primer técnico pre-visor, sino la respuesta remite al ser *[Seyn]* de modo que el que responde de inme- 275
diato se descubre como lo más cuestionable, pero para un preguntar en el que todo por qué lleva demasiado cortamente, ya no más para nada.

En la metafísica el ente fue determinado a través de un fundamento (causa-condición para el representar explicativo). En la historia del otro comienzo tan sólo el ser *[Seyn]* mismo determina la esencia del fundamento y excluye la pregunta-por qué como insuficiente. El ser-ahí, en el que el hombre transformado deviene con instancia, *se mantiene en la abismosa cercanía al ser [Seyn]*; sin embargo este mantenerse nunca puede devenir para el hombre un estado duradero habitual, que transcurra por sí, sino que se esencia en la resolución. Ella es más originaria y difícil que todo hecho y agregado de adquisiciones. Pero nunca es un mero esfuerzo de voluntad del hombre sino significa el abrirse que cuestiona-se atreve al golpe del ser *[Seyn]*. La disposición a la pertenencia al evento, en cuya vía hombre y dioses contienden por sí y su esencia y con ello inauguran la contienda de un mundo con la tierra y hacen al ente en medio de ese claro de la con-frontación de nuevo ser un ente.

En tanto en general fuera consentida una comparación entre el pensar metafísico y el pensar según la historia del ser *[Seyn]* –ella en verdad no lo es– podría haberse intentado destacar ambos uno de otro recíprocamente de la siguiente manera: el pensar metafísico se mantiene en el representar del ente en tanto objeto, el pensar según la historia del ser *[Seyn]* en la resolución pensante *[erdenkende]*-cuestionante por el evento. Aquél se computa aún también su dios creador y su "todopoderosa" "providencia", éste osa la lejanía de lo que se rehúsa como el a-bismo de incalculables decisiones sobre la huida y el advenimiento de los dioses. Aquél se salva en el porqué y su respuesta irracional, es decir tanto más racional, éste se abre al esenciarse del ser *[Seyn]* y no espera nunca algo esencial del ente.

Aquél nunca entiende la respuesta a la pregunta por la verdad en torno del por qué del porqué –ni siquiera la pregunta, de que sólo devie- 276
ne posible sobre el fundamento de un apartarse del ente como tal, es decir sobre el fundamento de la no fundación de la verdad del ser *[Seyn]*.

La respuesta al primer por qué, o sea a la pregunta por su esencia, deja surgir a ésta del ser *[Seyn]*, en tanto éste es concebido como fundamento abismoso y este fundamento mismo es planteado para el representar explicativo como su más claro y primero.

El porqué parece expresar la suma intranquilidad del más profundo preguntar; de hecho –sólo *parece* así; pues en verdad, es –y el preguntar en su in-tención– el permanente alejamiento de la pura instancia en y ante lo más cuestionable, el ser *[Seyn]*, que sólo permanece conservado y guardado en su dignidad mientras el corazón se mantenga abierto para el puro esenciarse de ese entre, extasiado en el cual el hombre ancla en su propia esencia la referencia al ser *[Seyn]* y asume la pertenencia al evento y con ello eleva al espantado saber la singularidad de sí mismo en medio del ente y así funda la guardia de la verdad del ser *[Seyn]* como el otro comienzo de una historia a la que no alcanzan todos los pasos y puertas de la historiografía; pues la historiografía, es decir el ente en totalidad metafísicamente explicado, continuará dominando la inesencia del hombre vigente y le asegurará el señorío mundial sobre un mundo que no mundea, porque nunca pudo mundear. La pregunta-por qué se impondrá en sus pretendidas respuestas más sonora y múltiplemente que nunca; la historiografización del hombre racional se completará y será recién completa si se acaba en la *explicación* de que los instintos y lo ininteligible sean lo que impele y soporta todo hacer y dejar. Cuando expresamente y como verdadera teoría principal ha sido reivindicado lo inexplicable como fundamento explicativo para todo, entonces el esclarecimiento de la razón ha rebajado al ente en totalidad hacia la representatividad y producibilidad sin límites. Tan sólo ahora el "irracionalismo" de todo tipo tiene libre salida y mística y mito atien-
277 den sus negocios y la disputa del "espíritu" lógico-científico con el mítico-místico producirá la apariencia de una vital "vida del espíritu" y proporcionará con ello a la modestia del animal historiográfico la confirmación suma de su supuesto rango.

Pero entre tanto sucede a veces otra cosa. Y singulares –resueltos– ven el arder del oculto fuego de hogar de todo ente y vislumbran lo futuro de sus custodios, que no llega tan sólo *después* de esta época presente como un sueño romántico, antes bien ya *ha* llegado y obsequia el ser *[Seyn]* como rehuso al recuerdo histórico y hace saber a los hombres acerca de otro de sí mismos.

XXII. SER *[SEYN]* Y "DEVENIR"

(El acabamiento de la metafísica occidental)*
(Hegel-Nietzsche)

* Cf. XXIV. *"El ser* [Seyn] *y la «negatividad»"*; cf. *Überlegungen* X, 55 y ss., en *Überlegungen B*, *Gesamtausgabe*, tomo 95.

75. Ser [Seyn] *y "devenir"** 281

El camino más recorrido y desde la enajenación del primer comienzo transitable hacia la determinación del ser es la oposición al "devenir". A través de ello sale de inmediato a la luz la interpretación del ente como del no-devenir en el sentido del subsistir. Ser quiere decir estabilidad y presencia. Pero a la vez se ha dado ya también una doble posibilidad de la relación de ser y devenir. El "devenir" rige como la afección y el desfiguramiento y la defección del ser, así en todo platonismo habitual. O bien el devenir sobrepuja al ser, en tanto éste como *"detención"* niega el devenir, es decir la "vida". En lugar de la respectiva exclusión, sea del devenir a través del ser, sea del ser a través del devenir, puede ingresar la interpretación de reunir ambos en la unidad del uno y otro, ello sin embargo siempre en el significado de ser y devenir predeterminado desde el comienzo de la metafísica. La metafísica de Hegel y Nietzsche crean de manera contraria y por lo tanto precisamente correspondiente la inclusión del ser en el devenir, sin negar al ser su respectiva necesidad en el interior del devenir, sin aludir al fin también más o menos oculta e imponderadamente al devenir mismo como al verdadero "ser". *Porque* ambos ponderan las extremas posibilidades de la alternada unidad de ser y devenir (espíritu absoluto – eterno retorno en la voluntad de poder), sin nunca tocar la interpretación inicial primera ya fijada de ambos y de su referencia al "pensar" (la representatividad), se acaba en ellos la metafísica occidental, es decir, el hombre moderno en la época de este acabamiento que se inicia se sabe, sin expresamente pensar en estas posiciones metafísicas fundamentales y su señorío, en posesión de
todas las posibilidades de interpretación de la "vida" (Nietzsche) y de la 282
"realidad" (Hegel). Se salva en una selección y mezcla de tales interpretaciones, sin experimentar esta mixtura como tal y hasta sin preguntar por su fundamento e infundamento. O bien el hombre moderno comienza a concebir e interpretar esta posesión como el hecho fundamental de que él mismo (es decir, "la" vida, el pueblo) es la meta, el ámbito, la pauta y el cumplimiento de sí mismo. La incondicionalidad del absoluto hegeliano se convierte en determinación fundamental de la "vida" en

* Cf. supra, pp. 101 y ss.

Nietzsche, respectivamente separada en pueblos y razas como unidades vitales. En ello se realiza la definitiva autoexclusión del hombre de toda referencia al ser, en el sentido de una fundación interrogante luchadora de la verdad del ser. La nada –lo sumo y primero que procede del ser *[Seyn]*– no es concebida sino deformada a través de la completa irreflexión, apartada como lo más terrible de los sustos, ni siquiera seriamente temida, ni mucho menos experimentada en el espanto.

El pensar según la historia del ser *[Seyn]* no sólo piensa *[erdenkt]* la verdad del ser *[Seyn]*, sino al ser *[Seyn]* mismo como o-rigen según su más oculta esencia, que no puede ser medida en ninguna determinación de la entidad. Ser sale –pensado metafísicamente– de la contraposición al devenir y es él mismo la esencia del devenir. Como primero "deviene" la nada en el fundamento del ser *[Seyn]*, a la que por cierto concierne la verdad enteramente por último.

Para Hegel "ser" *[Seyn]* y nada son lo mismo en razón de su pensamiento metafísico, conforme al cual la entidad y ésta como objetividad (así toma al ser) es lo indeterminado e inmediato de todo mentar (representar). La mismidad, es decir correspondencia de ser y nada, se funda para la metafísica en que el ser es igual a la nada, es pensado a partir de ésta como lo sencillamente no-ente, "pensado" a saber en la mediación ya fijada y emprendida, al interior de la cual el ser como así la nada son lo sobreasumible.*

283 Para Hegel la nada entra en aquella primera cercanía al ser y mismidad con él porque éste mismo, dentro de la realidad absoluta, tiene que ser el último resto de la anterior reducción, aquello que justamente tiene que ser concedido ante el no-ser, para que el comienzo, que es el en sí querido fin del absoluto mismo, no pueda acaso comenzar sino *iniciar* en su autodespliegue a partir de lo inmediato, tener una salida, iniciar en el modo de ese "devenir", que con la absolutez del pensar de la mediación del mediar ya tiene que ser puesto. La nada y la negación y lo negativo mismos, que Hegel aprecia tan esencialmente, en verdad no son seriamente tomados, sino sólo solicitadamente admitidos y pretendidos, a fin de que la mediación se ponga a sí misma ante sí en su forma más vacía y sobre el vacío de este fondo despliegue el triunfo de su devenir.

Esto por cierto no procede acaso eventualmente sólo del modo personal de presentación de Hegel y de la fuerza de su dialéctica destrucción y construcción (aquélla es casi más admirable que ésta), sino aquí se manifiestan necesidades de la historia del *ser [Seyn]*, en vista al cual el

* Vertimos como en otros casos el término 'aufheben', de discutida traducción, por "sobreasumir". [N. de la T.]

"ser" hegeliano sólo puede devenir en el re-presentar la extrema enajenación de la objetivación ya hace tiempo acaecida. Ello dice sin embargo que toda la lógica, como lo objetivo absoluto de la pura autoobjetivación del espíritu, reposa sobre esta enajenación y a pesar de su riqueza no encuentra definitivamente nunca más el camino de retorno al ser *[Seyn]*. Ello puede ser aclarado también así: toda reali*dad* y con ello todo ser es como objeto del pensar absoluto trasladado al absoluto; el ser hecho del ens creatum se ha transformado en el camino que pasa por Descartes en la objetividad del pensar absoluto. El "ser" ha desaparecido del ente y retrocedido al espíritu absoluto como incondicionalmente representador y se ha asegurado allí de sí mismo como la absoluta certeza. Pero que el "ser" encuentre la "verdad" absoluta en el despliegue "dialéctico" hacia el concepto absoluto como la libertad del espíritu absoluto, no sig- 284
nifica fundación alguna de la verdad del ser en el sentido de una interrogación originaria, sino es sólo la consolidación cristiana-cartesiana de la οὐσία como ἰδέα en el absoluto *yo me pienso como la cosa mentante en tal pensar*. La verdad del ser *[Seyn]* está hace tiempo tan "decidida" que para nada –tanto menos que en los estadios anteriores de la historia de la metafísica– puede convertirse en *pregunta*. La "decisión" significa aquí: el tránsito incondicional y que a la vez *no* se sabe a la carencia de decisión, porque incuestionabilidad de la verdad del ser *[Seyn]*.

El saber absoluto, que se acaba en la lógica de Hegel, *es* como saber de la entidad del ente el pleno no poder saber del ser *[Seyn]*, porque la *absoluta certeza* sobre el ser como representatividad excluye toda posibilidad de otra necesidad del preguntar y poder saber. Pero ahora esa opinión errada devino entretanto tópico común, de que la filosofía de Hegel (salvo en su "escuela") no habría de ningún modo "producido efecto". ¿Qué se representa acaso por "efecto", supuesto de que en la palabra se piense en suma aún algo? La repercusión de un pensar pensante en una "escuela" es lo más indiferente que le pueda suceder. El "efecto" de la metafísica de Hegel, es decir, el predominar que se hace siempre más invisible e irreconocible de esa absoluta incuestionabilidad del ser, consiste nada menos que en el abandono del ser al ente, que en la máscara del "positivismo" se hace pasar como cercanía finalmente alcanzada a la "vida" y a la "realidad" y al hombre moderno en su máximo descubrimiento hace alcanzar su propia "esencia", a saber, que lo sumo sea convertir "la vida" en una "vivencia" y hacer accesibles universalmente a todos de igual manera todas las posibilidades vivenciales, a fin de que a través de esta generalidad del "vivenciar" "la vida" se muestre y realice como el todo incondicional. Mientras aquí señorea la incondicionalidad "de la vida", señorea Hegel; mientras esta vida se torne cierta de sí mis- 285
ma como de lo originariamente presente ante la mano señorea Descartes; mientras el ente y lo real sea puesto en lo vivencial (es decir en la

representatividad y producibilidad), señorea Platón. Pero no se mienta la comprobación historiográfica, sino el "producir efecto" del pensar de la metafísica occidental, presuntamente hace mucho tiempo pasado y entumecido, nos sorprende en tal meditación como lo más real de esta irreflexiva realidad vivencial. ¿Cómo lo que antes se ha convertido a sí mismo en meta de sí mismo y toma todos los planteos de objetivo al servicio de esta meta, debe poder aún alguna vez *preguntar* por una meta, sin introducir con ello la autoaniquilación?

La incondicionalidad de la "vida" "que se vivencia" significa el planteo del "devenir" como del verdadero "ser" y con ello a la vez el fijamiento de la incuestionabilidad del ser mismo. La nada deviene a través de ello la vanidad más indiferente, que tendría que ser aun más cuestionable que el ser, si todavía "valiera la pena", en el cálculo y la compensación de la "vivencia", obsequiar aún sólo el más fugaz oído a una pregunta por la "nada".

Ser, nada y devenir son meros nombres de lo indudable y vacío. La metafísica a través de su acabamiento hasta se ha hecho superflua, lo que no puede significar que se haya sumergido en la impotencia; antes bien, su poder es ahora la más inadvertida evidencia en medio del mar de lo evidente, lo que inunda al "vivenciar" y le imputa mentar que él mismo sea el mar y lo incondicional. No que todas las metas se hayan perdido es lo esencial del inicial acabamiento de la modernidad, sino que la época deviene cierta de haber encontrado en la "vida" misma "la" meta y con ello su propia eternidad, en la que ser y devenir se hacen equiparar e intercambiar, donde lo "deviniente" atestigua a favor del ser como su éxito, donde el éxito tilda a lo infructuoso de vano y prescribe las "proposiciones" y "criterios" según los cuales él mismo y sus semejantes sólo pueden ser puestos en cuenta. Siempre más violenta e in-
286 ofensivamente a la vez, siempre más sonora e inquietante sobre todo se enrolla "la vida" de retorno a su incondicionalidad en la primera potencia del "vivenciar", a fin de que el hombre en el desencadenamiento de sus "hechos" y "hacedurías" olvide definitivamente que hace tiempo [ha] olvidado al ser. El olvido del olvidar es el más oculto proceso de la humanización del hombre. A ésta corresponde el que *ella* misma ejerza lo que difunde la apariencia de su antiesencia: la historiografía en el sentido amplio, que ahora se despliega en la política cultural, es decir, en la enemistad de las diferentes reivindicaciones de ser defensores y fomentadores de la "cultura". También estas reivindicaciones –sean dirigidas nacionalmente o computadas internacionalmente– surgen del invisible señorío de la acabada metafísica occidental, tan sólo en la cual la representación de la "cultura", en el sentido de un cuidado de todas las fuerzas del *espíritu* creador, que procede uniformemente y se degenera en la unidad y unión de la vida y de sus realidades, ha experimentado su

"fundamentación" y determinación. El hombre de cultura historiográfico asume así la *ejecución* de esa fatalidad, que en el olvido del olvido del ser impele la humanización del hombre a un abismo, que puede devenir un fundamento para una transformación esencial del hombre, supuesto que –hace tiempo vuelto ciego para todo lo sin-fundamento y completamente hasta a-bismoso– no impele pasando por el abismo, puesto que fuera del todo "de la vida" ni siquiera ya la nada es. De nuevo rige ver en todo ello el imperturbado poder de la acabada metafísica occidental y justamente mantener en la mirada la comunización, acrecentada casi hasta lo irreconocible, de su esencia.

Indiferente para este proceso es sin embargo todo lo que pertenece sólo a la erudita renovación del hegelianismo o a la "ocupación" historiográfica con Hegel, a la explotación "literaria" de Nietzsche; pues esto es a decir verdad una *consecuencia* tardía y derivada del efecto de la metafísica en su acabamiento.

XXIII. EL SER COMO REALIDAD

(Las "modalidades")

76. *El ente como "lo real"** 289
(Ser y realidad)

Que el ente ya tempranamente se determine en lo que más tarde y hoy se llama lo "real", se encuentra fundamentado en la inicial interpretación del ser como presencia y estabilidad.

La interpretación del εἶναι como ἐντελεχεια significa: en el presenciarse de lo presente se cumple la presencia, es decir mismo y sencillamente presente.

Conforme a la ἐνέργεια la habilidad y *productbilidad,* la presencia sencillamente (presenciarse en lo pro-ducido – estante y estable).

Aquí se concentra y condensa la inicial interpretación del ser sobre esa entidad, que captada como ἰδέα es envuelta en el horizonte conductor del re-presentar inmediato, puro contemplar.

Pero esta interpretación del ser griega y auténticamente inicial tampoco en el pensamiento griego es mantenida en su elevación y pureza, sino pronto entendida cósicamente en la "filosofía popular"; ¡Stoa! y *luego* a la vez cristianamente transformada – ens como ens creatum; el signo de ello es la traducción aparentemente indiferente de ἐνέργεια y ἐντελέξεια por *actus, agere* –hacer, crear; actus purus dios creador– ens creatum.

El ente lo obrado, o sea su "causa" lo sencillamente *operante*; éste una vez más transformado lo "real", no "aparente", como el objeto *[Objekt]* – objetivo *[Gegenständliche]*** y así un *cierto* regreso, pero sólo un cierto, a la ἐντελέχεια porque ahora todo referido al sujeto-conciencia. Al mismo tiempo lo real como lo operante – *¡eficaz!* y éste también lo "verdadero".

Posibilidad y necesidad están referidas en esencia no sólo a ser (realidad) sino en general *con* la realidad determinadas en su triplicidad a 290
partir de la misma raíz, como la interpretación inicial del ser en tanto presenciarse y estabilidad.

En otras palabras, para nada se da un problema de "modalidades",

* Cf. supra, p. 165; cf. para esta interpretación XXI. "La pregunta metafísica-por qué".

** Véase nota p. 163.

sino ello es sólo el ocultamiento del origen de la interpretación inicial del ser y el impedimento de la pregunta originaria por el ser bajo la *apariencia* de una vacía perspicacia metafísica.

Acerca de esta "problemática" rige lo mismo de lo que tiene que ser dicho sobre la "teoría de las categorías".

Ellas surgen como cuestiones aparentes de la huida a una indudabilidad, además como tal desconocida, de lo más cuestionable.

Posibilidad-realidad-necesidad pueden servir como salida de otro preguntar superador por la verdad del ser *[Seyn]*, pero entonces ya no son "modalidades".

XXIV. EL SER *[SEYN]* Y LA “NEGATIVIDAD”*

* Cf. 14. “La filosofía en la meditación sobre sí misma”, pp. 56 y ss.; cf. sobre la negatividad de Hegel: 78. “El ser *[Seyn]* y la «negatividad»”.

Donde la esencia del ser *[Seyn]* es fundada en su extrema verdad, la historia del hombre alcanza el grado de aptitud de ocaso, la suma elevación de la más profunda caída; *la precipitante subversión.*

(Que Hegel reconociera *en cierto sentido* a la negatividad, pero sólo en la entidad, y que a pesar de ello –sí, precisamente por ello– él se quisiera saber como acabamiento y estabilidad, como compensación que domina todo para siempre, y justamente no como ocaso y decisión, *ello* señala del modo más agudo que la negatividad no tuvo que surgir del *fundamento* de la nada y del ser *[Seyn]*, sino quedar atascada en la entidad como *representatividad.*)

La *negatividad* ya previa y completamente superada y hecha inofensiva y sólo *así* y sólo por ello tan exclusivamente en juego.

78. El ser [Seyn] *y la "negatividad"**

La "negatividad" de Hegel y el μὴ ὄν de Platón son lo mismo, sólo que aquélla es traída sobre el "fundamento" del absoluto *"yo pienso algo"*, pensamiento que como inmediato aún *no* es lo mediado de la mediación y por ello respectivamente por sí una *privación* del *absoluto.* Por ello cada cosa es al interior del pensamiento absoluto, lo que no es éste, en sí absoluto, determinada a través de la negatividad. La "negatividad" de Hegel lleva en sí al mismo tiempo la absoluta relación-sujeto-objeto.

Pero esto no es *fundamentación* alguna de la *negatividad* platónica inmediata, sino sólo su traslado al pensamiento absoluto. El "origen" de lo "negativo" está tan poco determinado que aquí para nada puede ser interrogado. En efecto, la metafísica no permite en cuanto tal esta pre- 294
gunta en un sentido, que no puede saber nada de ella. Pero donde la metafísica da con lo negativo, recibe éste la valoración de lo en el fondo "vano" – también en Hegel, a pesar de su posición positiva con respecto a la "negatividad".

Pero ¿por qué está negado a la "metafísica" el saber de la nada, por

* Cf. XXII. "Ser *[Seyn]* y «devenir»".

qué es impelida a la devaluación de la negación? Porque en la pregunta por el "ser" siempre sale del ente y toma en relación con éste el ser como entidad. La nada deviene aquí de inmediato un no del ente como tal y en totalidad, pura y mera "negación" y a saber del ente; pero donde deviene negación *del ser* como en Hegel (el in- de toda determinación y mediación; determinación a partir de determinar como determinatio, en el sentido de la prædicatio vera positiva, algo *como objeto efectivo [Gegenstand]*, como objeto [Objekt], tale quale, cualidad – quididad *[Washeit]*), puesto que el ser como lo inmediato indeterminado es la suma y con ello próxima y más vacía entidad para el pensamiento absoluto, aún no llegado a sí mismo. Pero la nada "deviene", es decir es ya para Hegel, el verdadero "sí" precisamente de ese ser caracterizado, la nada en la "equi"-paración con el ser determina a éste como ese ser en el sentido de la "entidad", que para el pensar absoluto tiene que caer hacia lo sólo *in*mediato e in-determinado. De este modo la nada (es decir el ser) deviene *privación* de la realidad absoluta (es decir de la "idea"); de ningún modo la nada es *privación* del ser, lo que sencillamente causa perjuicio al ser, lo que justamente requiere por adelantado como el fundamento del posible quebranto,* sino la nada es *lo mismo* que el ser.

Pero ¿cómo sería si la nada ahora fuera pensada sin embargo como *privación* del ser (y no como "negación" del ente ni del ser), no sería entonces pensada más esencialmente? Sin embargo, ¿de dónde y cómo "privación", cómo llega el ser *[Seyn]* mismo a este *per*-juicio?** ¿Cómo pues nunca sin que ya la *nada* en cierto modo ofreciera el claro para un tal per-juicio del ser?

La nada no es negación del ente ni tal de la entidad, ni es "privación"
295 del ser, que sería despojo, al mismo tiempo aniquilación, sino *la nada es el primer y sumo obsequio del ser [Seyn],* que éste como evento regala consigo mismo y como sí mismo en el claro del origen como a-bismo. A-bismo no es metafísicamente mentado la mera *au*sencia del fundamento, sino el esenciarse de la indigencia de fundación, indigencia que nunca es una carencia, pero tampoco ninguna abundancia sino el a ambos superior *que [Dass]* del ser *[Seyn]*, del ser *[Seyn]* como del "que" del "es".

El acaecimiento de la *esencia* humana en la asignación al evento, que a su vez acaece como indigencia de los dioses, es el regalo de la nada, del abismo, en el modo del sumo *rehuso,* de que nunca un *ente* podría osar dar con el ser *[Seyn]* en su esencia y realizarla, de modo que el ser *[Seyn]* entonces pudiera sin embargo ser mentado como un ente.

* En el texto original se distingue en "Ab-brechung", que traducimos por "quebranto" y luego en "Ab-bruch", que vertimos por "per-juicio", el sentido separador del prefijo. [N. de la T.]

** Véase la nota anterior de la traductora.

Mientras el hombre permanezca enredado en la metafísica, es decir, penda de la primacía del ente como de lo real, en el sentido de lo operante y "poderoso" (lo que posibilita el efecto), le permanecerá la nada como lo indigno y el espanto, como abridora disposición fundamental de la nada, aquello que sólo gana rechazo y la proscripción como de un daño para toda afirmación-de la "vida", y viceversa: mientras esa proscripción de la nada parezca evidente y encuentre el más barato consentimiento, permanecerá el hombre en el olvido del ser, es decir, en esa no relación con el ser *[Seyn]*, que le impide apreciar el obsequio de la "negatividad" y medir la determinación de la humanidad y de este modo entrar en el espacio-de juego-temporal de las decisiones simples.

El saber de la "negatividad" según la historia del ser *[Seyn]* es un camino del pensar *[Er-denkens]* del rehuso, es apreciación del ser como evento, es instancia en el *entre*, en el que es acaecida la réplica del hombre y los dioses, es preparación de una disposición a la *historia*, pero nunca es una "muestra de habilidad" de ejercicios de perspicacia "categorial", *es* ya, preguntado como pregunta, más ente que todas las "realidades".

XXV. SER Y PENSAR

SER Y TIEMPO

*79. Ser y tiempo** 299

En el diálogo histórico con los pensadores esenciales sobre lo para ellos más simple, surge siempre más decididamente la sospecha de que nunca han dicho lo que les es esencial, porque su palabra más altamente lograda precisamente se puede defender aun de la más oculta disposicionalidad a través de lo por decir.

Λόγος de Heráclito, ἰδέα de Platón, ἐνέργεια de Aristóteles, monas de Leibniz, "yo pienso" de Kant como la "libertad", "identidad" de Schelling, "concepto" de Hegel y "eterno retorno" de Nietzsche dicen lo mismo: el ser. No enuncian "proposiciones" sobre él, como si fuera un objeto puesto a un lado. El ser mismo ha sido dicho, como dicho elevado a la "palabra", pero palabra que aquí no es una expresión oral cualquiera, sino el mismo ser *[Seyn]* devenido verdad (claro). El decir de los pensadores no discurre en "imágenes" y "signos", no ensaya mediatas transcripciones, que tendrían que ser todas igualmente desacertadas. El ser mismo ha sido dicho. Pero en verdad tampoco para el oído de una inteligibilidad aproximada, que quisiera tener todo explicado.

Lo nunca dicho de los pensadores esenciales es siempre aun más simple que lo dicho por ellos. Por esto el ser *[Seyn]* exige a veces el pensar siempre de nuevo en el comienzo. Pero con éste sólo comienza cuando el pensar *[Erdenken]* del ser *[Seyn]*, devenido respectivamente más inicial y de este modo como un todo otro, sin embargo tiene la fuerza de permanecer lo mismo.

El otro comienzo del pensar interroga a la verdad del ser *[Seyn]*.

*

"Ser y tiempo" 300

El pensar según la historia del ser *[Seyn]* piensa *[erdenkt]* a la verdad (apertura del claro) del ser *[Seyn]* en primer lugar como el espacio-tiempo, como ese fundamento de la unidad de "tiempo" y "espacio", que hace surgir a ambos en su correspondencia como vías y amplitudes de éxtasis

* Cf. 56. "Ser-ahí y ser y tiempo".

del claro del abismo. Pero en tanto el "tiempo" manifiesta en primer lugar más importunamente la unidad *extática* que el "espacio", no menos extasiante pero de otro modo, el intento de hacer pensable a la *verdad* del ser *[Seyn]* (es decir, el "sentido" del ser *[Seyn]*), tiene que partir del "tiempo". El próximo despliegue de la pregunta por el ser que nuevamente comienza está por ello bajo el título *Ser y tiempo.*

"Tiempo" nombra aquí algo tal, que no puede ser aclarado a través de ninguna "mera" discusión de anteriores y actuales conceptos de tiempo, sino ha sido predeterminado en un modo incomparablemente otro a través de la *pregunta* por el *claro* del ser *[Seyn]* mismo como el esenciarse perteneciente al ser *[Seyn].* Todo abordaje al "concepto de tiempo" sólo puede tener la limitada tarea de aclarar qué ha procedido del tiempo originario (que por ejemplo con la durée no tiene lo mínimo en común) y así viceversa puede servir para destacar todo otro "tiempo", sin por cierto admitir nunca un tránsito a éste. Este "tiempo" planteado en el pensar según la historia del ser *[Seyn]* actúa ya como *horizonte* y a saber como ininterrogado y antaño impreguntable para la "presencia" y "estabilidad" (οὐσία), para la reunibilidad (λόγος) y la perceptibilidad (νοῦς), para la representatividad (ἰδέα) y objetividad, a través de lo cual durante toda la historia de la metafísica el ser era previamente determinado como entidad. Pero este "hor"izonte* es aquel que desde sí mismo insinúa primero y como por sí al *"pensar"* (νοεῖν - λέγειν), de modo que éste –apaciguado en este horizonte y llevado por él– nunca necesita pensar en sí, sino retiene a sí mismo –el pensar– como el *hilo conductor* de la
301 determinación de la entidad y de su constitución y correspondiendo a la concepción de quien piensa (animal rationale) se despliega en "*yo* pienso" y en pensamiento absoluto ("categorías"). Al interior de la historia de la *metafísica* el pensar del ser (a pesar del saber de πρότερον, *"a priori"*, de lo trascendental) nunca reconoce pues el hor-izonte asignado a él como pensar *[Er-denken]*; antes bien el pensar "filosófico" se tiene por suficientémente fundado a través de la distinción: de que la filosofía piensa al *ser* (entidad – categorías), mientras las "ciencias" y el opinar común representan y explican al *ente.* Aun esta diferenciación no es por doquier decididamente clara; y allí donde alcanza máxima claridad *en medio de* la historia de la metafísica –en Kant–, este pensar del ser es pronto falseado en "teoría del conocimiento"; el fundamento interno de este proceso se encuentra en que Kant concibe la entidad como ob*jet*ivi-

* Heidegger distingue en la palabra compuesta 'Gesichts-kreis', "horizonte", el primer vocablo 'Gesicht', vista, lo que tiene cierta réplica posible en el castellano "hor"izonte en tanto proveniente del griego ὁράω, ver y ὁρίζω, delimitar. [N. de la T.]

dad,* pero restringe los objetos a la accesibilidad a la experiencia –conocimiento natural matemático–.

Filosofía –como interrogación del ser– es en todo momento *pensar*. Pero justamente por ello este pensar como originario tiene que determinarse a partir de *lo que* él piensa *[er-denkt]*: a partir del ser *[Seyn]*. De allí que cuando formal y titularmente en el futuro en lugar de ser y pensar se exija "ser y tiempo", entonces esto no significa ninguna despedida del pensar a favor de un "irracionalismo" y una "disposición", sino *enteramente por el contrario*: el pensar *[Erdenken]* es forzado ahora a la agudeza de la abismosidad de su horizonte hasta ahora inconsiderado, es decir, de la originaria verdad del ser *[Seyn]*; el pensar *[Er-denken]* gana ahora decididamente su libertad tan sólo así, que el nombramiento del "tiempo" también sólo puede ser la referencia próxima a algo cuestionable, a lo que el pensar más inicial se sabe *"en camino"*. Ser y pensar, como título para el modo de la pregunta *metafísica* por el ser, no mienta por ello el lugar común de que precisamente "el pensar" sea la forma de realización o hasta sólo de ocupación de la filosofía; antes bien, este título es ya según la historia del ser *[Seyn]* pensado desde "ser y tiempo", de modo que significa: el pensar *metafísico* del ser *[Seyn] aún* 302
no considera lo más propio suyo: el presente (tiempo) como el horizonte de su propia interpretación de la entidad; antes bien, el pensar se toma sin escrúpulos y sencillamente como el tribunal suficientemente determinado para toda delimitación esencial del ser; esta no vacilación del pensar metafísico ante el encubrimiento siempre más endurecido de su verdadera esencia plena, este peculiar señorío del pensar para sí evidente en la metafísica, es justamente el fundamento de todos los "irracionalismos" que siempre emergen en medio de su historia, que se distinguen sólo a través de un *todavía* más grosero "racionalismo", mientras con esta palabra haya de designarse la primacía del pensar en el pensar del ser, sin consideración de lo que este mismo pensar es.

La consideración del pensar en el sentido de interrogar al claro, en el que se mueve como pensar *[Er-denken]* del ser, no es ahora en verdad ninguna "reflexión", que pudiera ser denominada a través de la fórmula "pensar del pensar"; pues la historia de la metafísica en época del idealismo alemán ha realizado esta "reflexión" en gran estilo, tan decididamente, que la "reflexión" hasta fue una vez más reflejada y vuelta a tomar en el *concepto* absoluto del saber incondicional; pero ello sucedió,

* Heidegger subraya en 'Gegen*ständ*lichkeit' la partícula *ständ* para destacar el estar ante el sujeto de la experiencia de la concepción kantiana de la entidad, recurso que reproducimos en el castellano "ob*jet*ividad", aunque aquí se trate de estar arrojado ante. [N. de la T.]

pues, de modo que a través de ello la meditación en el horizonte del pensar devino siempre más imposible porque más innecesaria, porque el saber absoluto en tanto la verdad del ente en totalidad se sabe a sí mismo y con ello excluye toda cuestionabilidad. Desde aquí –en meditación histórica– puede divisarse que con el pensar del pensar la metafísica se aleja antes de la meditación acerca de la verdad del ser por pensar *[zu erdenkenden]* y con ello del pensar mismo. Por ello la pregunta por el "sentido" del ser *[Seyn]* es como pregunta por el ámbito proyectual del pensar *[Er-denkens]* del ser *[Seyn]*, de su inauguración y fundación, nunca cosa de una "reflexión" sobre el pensar y el "yo pienso"; más bien la
303 pregunta inicial reclama el salto desde el hombre como "sujeto", es decir, a la vez desde la relación con el "objeto" *y* desde éste mismo. Con un dirigirse al "objeto" el "subjetivismo" no sólo no es superado, sino con mayor razón dejado en su calma y solidez. (Si la superación del "subjetivismo" y del "objetivismo" es en general una necesidad esencial del pensar según la historia del ser *[Seyn]*, no se ha de discutir aquí; pues podría un día tener que desenmascararse como un aparente combate superfluo, que es puesto en escena con inagotable celo sólo porque con ello el pensar metafísico se puede tener por dispensado de la mirada a su propia cuestionabilidad.)

XXVI. UNA CONCENTRACIÓN DEL MEDITAR

La resolución mienta el distribuir de la réplica y de la contienda en el cruce de su esencia. El distribuir como acaecimiento-apropiador del entre resuelve la intimidad del contrajuego que se cruza en la decisión de una historia del ser-ahí.

El resolver –llevar a madurez– es la calma del esenciarse cuya voz hace partir toda determinación* del ser *[Seyn]*.

La determinación fuerza la indigencia del ser-ahí; la indigencia vuelve la instancia a su necesario y éste traslada a lo inevitable de una transferencia a la verdad del ser *[Seyn]*.

Evento-apropiador es resolución.

La re-solución lleva el a-bismo.

Del a-bismo sale la libertad del decir *[Er-sagen]* pensante-poetizante.

81. Resolución

¿La opuesta? ad-judicación extasiante-aclaradora del ente llevado respectivamente en réplica y contienda a la propiedad en el todo de su esenciarse.

El ser *[Seyn]* es la conducción al claro del a-bismo inaugurado a través de su resolubilidad, de cuyo rehuso surge la necesidad para la contraria adjudicación a la propiedad (como esenciarse de lo que se esencia desde la deidad, humanidad, mundo y tierra) del ente.

*

La re-solución

Re-solver: dice tanto custodiar hasta a la madurez de la decisión esencial, como también tomar la decisión por la esencia – en tanto elevar el caso al evento y de este modo dejar el evento-apropiador al criterio de su 308
propia esencia.

* En el texto original 'Bestimmung', determinación, está en evidente consonancia con la anterior 'Stimme', voz, en un contexto de sentido, como se despliega en general en la obra a través de una familia de palabras, a la que ya hemos aludido, a partir del verbo raíz 'stimmen', disponer: así 'durchstimmen', predisponer; 'Stimmung', disposición; 'anstimmen', entonar, etcétera. [N. de la T.]

El re-solver en tanto custodiar y decidir tiene en ello como carácter esencial el aclarador fundar del a-bismo, liberador de lo libre, que mueve uno-fuera-de otro y uno-hacia otro.

"Lo que" es resuelto son "réplica" y "contienda"; ambas son ellas mismas *de esencia resoluble* y en sus éxtasis cruzadas simplemente una en otra.

Acaecimiento-apropiador es resolución.

Acaecidos son en primer lugar los replicantes (Dios y el hombre) y los contendientes (mundo y tierra) en su esencia.

Pero en este acaecimiento-apropiador "acaece", es decir deviene esencialmente *historia* como fundación del claro en el ser ahí "del" hombre.

82. El evento-apropiador

El acaecimiento-apropiador en el ahí y con ello el ahí mismo es rehuso del ser como entidad, la negación de todo representar pro-ductor-calculador como el comportamiento, en cuya vía el hombre podría encontrar al ser *[Seyn]* como el sitio de decisión de su disposición-esencial.

El ser *[Seyn]* mismo destruye como acaecimiento-apropiador la primacía* del λόγος, arranca al ente como tal del poder y con ello de la maquinación y lo esencia para la *propiedad.*

Tan sólo ahora el ser *[Seyn]* mismo y no apenas la calculabilidad del ente exige el auténtico derecho, que se someta a la verdad del ser *[Seyn]*, la pertenencia de la pura seriedad del *pensar*. Pensar se encuentra ante la decisión: devenir pensar *[Er-denken]* del ser *[Seyn]* o ser nada más.

*

309 *Evento*

La esencia del evento-apropiador tiene que ser indicada para el primer saber de su nombramiento; ello puede suceder sólo hasta el "lugar" del pensar, a partir del cual el proyecto que se arroja deviene *posible* en tanto arrojado; *que* él acaezca, es obsequio del evento. La indicación de la esencia del evento trae el saber acerca de la esencia extasiante-aclaradora del "tiempo" en el sentido del espacio-de juego-temporal para la determinación de la entidad como tal, es decir, como presenciarse y estabilidad.

* En el texto original 'Vor-rang', que traducimos por "primacía", destaca el sentido que otorga el prefijo. [N. de la T.]

El claro extasiante señala hacia algo, que nunca es representable como proceso de un ente y no obstante en esenciarse excede a todo ente, es pues más ente que éste. El extasiante claro indica sólo el carácter-a-bismoso del ser y el esenciarse del a-bismo; el hecho de que precisamente re-húsa todo refugio en algo subsistente y como este rehuso al mismo tiempo sin embargo obsequia la asignación a la indigencia de una pertenencia a él.

Acaeciendo-apropiadoramente señala la propiedad de su esencia: la réplica de hombre y dios y la contienda de mundo y tierra.

Pero ¿por qué éstos? ¿Hasta qué punto el evento es precisamente el esenciarse *[Erwesung]* abismoso de tal cosa?

La pregunta suena de tal modo como si el ser *[Seyn]* (evento) [fuera] en primer lugar mentado como algo que se esencia-por-sí, de lo cual luego algo restante debiera derivarse.

Pero justamente la instrucción a partir del "tiempo" ha de indicar que el ser *[Seyn]* se esencia como abismo en el *entretanto* del "ente" y en todo caso es determinado no a partir de su *entidad*, pero bien a partir de su oculto esenciarse, que él mismo coconstituye.

Lo que nombramos *metafísicamente* "Dios", "hombre", "mundo", "tierra", pertenece según la historia del ser *[Seyn]* al ser *[Seyn]*, en tanto lo nombrado se esencia a-bismosamente como *propiedad*, remitida respectivamente de modo diferente a la pertenencia al evento.

¿Cómo podemos "nosotros", entonces, decidir sobre la esencia del ser *[Seyn]*? ¿Nos incumbe aquí una dirección y una medida, y si no, no es 310
todo arbitrariedad?

Ni violencia ni arbitrariedad sino la libertad como liberación del fundamento hacia el a-bismo es el tipo de proyecto según la historia del ser *[Seyn]*. En donde el estar arrojado del proyecto de un instante, el que es un acaecido-apropiadoramente y sólo así puede ser, tiene que llegar al ámbito de su propio saber.

El proyecto del ser *[Seyn]* es un evento esencial de la historia del ser *[Seyn]*, no un exponer conformado arbitraria y forzadamente de una opinión sobre el ser *[Seyn]*.

El proyecto según la historia del ser *[Seyn]* es como libertad *riesgo*; sólo que esta palabra tiene en sí desde hace mucho tiempo un falso sonido y por ello mejor es evitada; pues las condiciones del osar no son aquí las circunstancias de los pareceres imperantes, que han de ser modificados, sino la indigencia de la historia del ser *[Seyn]* misma, que pronto hace devenir al que osa ponderado y hallado demasiado ligero.

La referencia al "tiempo" extasiante-aclarador, como la "verdad" (apertura del proyecto) del ser, puede en primer lugar sólo desde la defensa dar una seña acerca de que el "ser" no puede ser encontrado en la representación como un ente diluido y finalmente vaciado en un concepto y hasta el "más general". Este vacío permanece también en esencia como

lo que es; en efecto, recién se lo confirma cuando se asegura de que es llenado por determinaciones "concretas" "ontológicas".

El ser (esenciando en el "tiempo") se anuncia como el "entretanto" del ente, "entretanto" que exige una referencia a sí esencialmente transformada, la instancia del ser-ahí; pero este exigir es sólo una referencia captada representativamente y malinterpretada por esto, que el ser *[Seyn]* como evento acaece-apropiadoramente al ser-ahí como esenciarse de su fundación de la verdad, acaecer que precisamente constituye lo primero a-bismoso del evento.

El claro del tiempo extasiante es el anuncio del esenciarse del a-bis-
311 moso (que fuerza a la de-cisión) uno con respecto a otro de lo sido y venidero; este uno con respecto a otro, en el que se extiende el espacio de juego de ente, cuyo ser *[Seyn]* tan sólo se determina desde el claro, es la seña del acaecimiento-apropiador, en el que acaece la resolución de réplica y contienda.

Para saber de ello se requiere de modo igualmente necesario el entendimiento del carácter temporal de la entidad determinada inicialmente (φύσις) y del experimentar el olvido del ser del ente, experiencia en la que el ser *[Seyn]* se anuncia como rehuso.

83. Entidad y ser [Seyn]

Entidad y maquinación.

La maquinación en su despliegue: unidad de historia-técnica-discurso.

Este despliegue como un soltar al abandono del ser.

El abandono del ser como un rehuso del ser *[Seyn]*.

El rehuso como esenciarse del ser *[Seyn]* mismo (la expropiación del ente – la retención de la propiedad).

La expropiación como seña del acaecimiento-apropiador.

El acaecimiento-apropiador en la resolución.

La resolución como evento-apropiador.

Evento-apropiador como esenciarse del claro del ser *[Seyn]*.

Este esenciarse como historia.

Ser *[Seyn]* y el a-bismo del entretanto (el esenciarse de la nada). (¡Nada procediendo de la entidad, aunque no de la "negación"!)

312 *84. El ser* [Seyn] *y la nada*

La nada como a-bismo del claro del rehuso. Lo desadherido del fundamento desde el rehuso.

El rehuso como acaecimiento-apropiador en la instancia de la espera;* *ésta* como ser acecida en la expropiación.

La ex-propiación como fundamento esencial de la *negación.* "Negación" *todavía no como el mero* enunciado objetivante sobre algo presente y ausente (el "no" [nein] y el "no" [nicht] y el "in").

La originaria negación como subsistencia de la *custodia,* en la que el rehuso se puede y también se tiene que aclarar, sin con ello regalar su plena esencia.

La *negación* como instancia del ser-ahí en el re-huso – "¡No!" *[Nein]* todavía "*no*" *[nicht]* "es" y sin embargo "es" así en el obsequio del rehuso. "No" *[nein],* aquí no de-fensa y resistencia –esto no lo original–, sino instancia, pero precisamente no "sí" como con-"sentimiento" a un presente ante la mano, sino estar dispuesto en la voz** de la calma.

85. La nada

El concepto metafísico de la nada (Hegel – lo in-mediato in-determinado);

El concepto metafísico de la nada pensado según la historia del ser [Seyn] – lo anonadador;

El concepto de la nada según la historia del ser [Seyn] – el a-bismo como esencia del ser *[Seyn].*

Aquí la "nada" pierde toda apariencia y todo primer plano de algo sólo noe-dor. Pues a-bismo es esenciarse del rehuso como acaecimiento-apropiador del obsequio.

* * *

Cuanto más externo –cuanto menos sin saber de la verdad del ser– es metafísicamente pensado,+ tanto más "vana" se vuelve la nada, tanto 313
más fácilmente es apartada a la negación "lógica".

Que y hasta qué punto ser y nada son lo mismo, a saber sobre el fundamento del esenciarse de la verdad "del" ser, ello es concebible según la historia del ser *[Seyn].*

Para Hegel la proposición rige sólo en tanto antes vacía la esencia

* En el texto original 'Er-harrung' acentúa el sentido incoativo que presta el prefijo al verbo 'harren', esperar. [N. de la T.]

** El autor despliega un contexto de sentido a partir de una familia de palabras que no tiene correlato en español: 'Zu-stimmung', consentimiento o aprobación, no comprensible originariamente en una relación de sujeto a objeto, sino como el estar dispuesto: 'Gestimmtheit", a la voz: 'Stimme", de la calma. [N. de la T.]

+ *[Sic]*

del "ser" (lo en él llamado "realidad absoluta") hasta lo precisamente aún pensable para el pensamiento absoluto limitándose a su extremo, o sea, hasta el resto de lo aún re-presentado en el no-pensar. *Esto* representado es en su representatividad en general "algo", no sencillamente nada y sin embargo a la vez nada.

La metafísica puede pensar la mismidad de ser y nada sólo al hilo conductor del proyecto *representativo* (ser y pensar) a partir de la generalidad más vacía y primera del más inmediato en general.

El preguntar según la historia del ser *[Seyn]* experimenta la nada no sólo como algo vano, sino en tanto pregunta al ser *[Seyn]* mismo en la plenitud de su esenciarse, como acaecimiento-apropiador.

86. Verdad
Ser *[Seyn]* y claro

Ser *[Seyn]* y claro son lo mismo; así reza la sentencia inicial de Parménides en el otro comienzo.

Antes la entidad (ἐόν) tuvo inicialmente que ser pensada *[erdacht]* como presencia que surge, el que ella corresponde a la percepción que se abre.

En el futuro está por pensar *[erdenken]* el a-bismo de la correspondencia misma como lo que comienza –el ser *[Seyn]*, el acaecimiento-apropiador del entre tanto, que se aclara y obsequia y rehúsa al claro mismo como su esencia.

314 La decisión por el ser *[Seyn]* coloca a todo ente en otro reensamble hacia otro esenciarse.

Ser *[Seyn]* esencia *[erwest]* al claro; claro acaece en el entretanto de la resolución de réplica y contienda, sobreesencia *[überwest]* al ser *[Seyn]*.

87. Verdad

es el claro perteneciente al ser *[Seyn]* como evento. Claro: resolviendo la réplica y la contienda en lo abierto de su cruce. Claro es: claro "de la" resolución.

Verdad es claro "de la" resolución, es decir, del evento-apropiador.

Claro "de la" resolución dice: acaecido en el acaecimiento-apropiador, éxtasis llevado a la resolución y soportado* y emplazamiento de lo dispensado en la separación como de lo a sí asignado.

* Como en muchos otros casos el autor emplea una familia de palabras para explicitar un contexto de sentido, aquí sobre el verbo raíz 'tragen', llevar, cargar: 'Austrag', que traducimos por resolución, 'zugetragene', llevada, 'ertragene', soportada. [N. de la T.]

Claro se esencia desde la resolución y le es apropiado.

Claro nunca es una apertura vacía e indeterminada, hasta aun de cualquier "ente" prementado.

Este claro cuida y custodia la "esencia" de la resolución y en unidad de la réplica y la contienda.

Y tan sólo muy lejos fuera, en lo contencioso del "mundo", junto al ente intramundano se esencia la esencia del claro como el *mostrarse* del ente; el mostrarse reclama la esencia inicial del claro.

A partir del mostrarse, la esencia de la verdad nunca puede ser interrogada.

᾿Αλήθεια-*inocultación-apertura-claro.*

El contexto nombrado con estos nombres es histórico y por lo tanto determinado por el *ser [Seyn].* Lo que ellos nombran no puede ser "definitoriamente" asegurado y atribuido a voluntad a cada uno, para que enseguida entienda con su entendimiento "natural", es decir, aferrado al opinar diario vigente. Ha sido exigida la disposición al pensar del ser, también donde en primer lugar aparentemente sólo rige aclarar "historiográficamente" a la ἀλήθεια. 315

Con esa disposición ha sido al mismo tiempo planteada una transformación de la referencia a la palabra.

En el pensar griego metafísico este experimentar y saber de la ἀλήθεια se dirige enteramente a lo inoculto mismo *como un tal*; la inocultación experimentada a continuación y sólo así es el presenciarse de lo estable. Ya que el presenciarse se esencie al interior de un "abierto" y la estabilidad se encuentre en un tal, no es considerado e interrogado, basta y sobra lo asombroso del presenciarse mismo. Pero el εἶναι es sin embargo puesto en referencia al νοεῖν, ambos pensados como correspondientes. *Cierto* – pero el νοεῖν es el conducirse del mismo "hombre" presente, la percepción es el hacer-presente* no reconocido como tal, de lo presente de igual modo impensado en su carácter "temporal"; de nuevo no es considerado e interrogado lo que esto es, hacia qué interior y a través de qué en cierto modo el percibir se extiende y a-larga para tomar y tener algo presente como tal.

Pero ¿no alcanza sin embargo el pensar griego un paso "más allá"? El ζυγόν, el yugo, que toma bajo sí y reúne ὄν (οὐσία) y νοεῖν ¿no señala que la ἀλήθεια es re-presentada no sólo como presencia del ente (como ser), sino es al mismo tiempo pensada como aquello que presente en cierto modo excede hacia la percepción, para otorgarle el arco hacia el ente? En efecto, tenemos, con el peligro de *sobre*interpretación, que permane-

* En el texto original 'Gegen-wärtigung', que traducimos por hacer presente, acentúa el sentido que otorgan los componentes de la palabra. [N. de la T.]

cer dispuestos a experimentar aquí cómo el ser fue pensado: precisamente no como propiedad presente más general en el ente, sino como pre-senciarse, que hace a la percepción exceder hacia sí y pertenecerle (φύσις como reinar que surge). Por cierto – el nombre del "yugo" llega como desde afuera y parece reforzar la opinión de que aquí dos presentes ante la mano, el "ente" y el "alma", son *sub*-yugados y tendidos jun-
316 tos; no sólo parece así sino que el representar griego tiene también que aclararse esto desde el presenciarse, con lo cual luego en verdad la inocultación no resalta en el respecto de la *apertura*. Y no obstante: ¿qué dice el δῆλον y el δηλοῦν? Hacer manifiesto, sí, sin preguntar por la apertura misma; tan poco ha sido interrogada (e interrogable y *cuestionable*) como la *ocultación* correpresentada en la inocultación.

Y menos aún ha sido preguntado aquí si el presenciarse como dejar y abandonar de la ocultación es en sí un propio "acaecer", que no puede ser sumado ni contado a partir de las propiedades del ente y de las "actividades" del "alma".

Que inocultación es presenciarse y ésta desocultación y con ello abrigo y ocultación, y *lo que* con ello devino experimentable, esto queda fuera del pensamiento griego. Por eso es ya –a pesar de las instrucciones extraíbles, por ejemplo, del mito de la caverna– la captación de la inocultación como *apertura* del ente *no-griega* en el notable sentido de que a través de esto lo griego –es decir lo inicial del pensar del ser– tan sólo a decir verdad deviene *re*flexionable como a nosotros transferidos; pues si no guardamos el comienzo, caemos fuera de la historia; no pertenecemos ya más al ser *[Seyn]* y su necesidad, sino sólo al ente historiográficamente planeado como es debido y abandonado por el ser.

Inocultación del ente y manifestabilidad del ente quiere decir griegamente: presenciarse, es decir ser, es decir entidad, es decir ente como tal, es decir ente.

Pero en lo sucesivo ni *presenciarse* (en su carácter temporal *también inicialmente* oculto) ni *ocultación* y *apertura* son interrogados y devienen dignos-de ser pensados.

Y en tanto expresamente nombramos esto como cuestionable, ya no pensamos metafísicamente.

Pero lo más llamativo resulta que, ahí donde entonces se espera todo y lo primero de la "revelación" –en la doctrina cristiana de la fe y la
317 salvación–, la *"manifestabilidad"* del ens ha sido aplanada por completo y todo se ha transformado en el camino por el pensar "romano" y "jurídico" en el derecho y la corrección. (Por eso, los modos de expresión de los teólogos cristianos asumidos de la "manifestabilidad del ser" son locuciones y salientes propagandistas, que para nada corresponden a lo que tienen por pensar dogmáticamente como ens creatum).

A través de la modificación de la ἀλήθεια en la ὁμοίωσις y adæquatio, ésta en la certitudo y certeza del tener consciente y conciencia y ésta en

tanto autoconciencia en la esencia del saber absoluto y del "espíritu" y de la caída del "espíritu" en la experiencia científico-técnico-historiográfica y a través de la inclusión de ésta en la "vivencia" – en breve a través de la historia *metafísica* de la "verdad", ha sido quitada definitivamente al interior de la metafísica toda posibilidad de pensar la ἀλήθεια en dirección del *presenciarse* y ocultante desocultación y por lo tanto de la apertura de un abierto. Con todo ello se ha nombrado ya lo que nunca deviene accesible al pensar de la metafísica (el representar del ente en su entidad), lo que por el contrario ya ha sido dicho desde el pensar del ser *[Seyn]*. Inocultación dice griegamente presenciarse, donde ni el carácter temporal del estar presente ni la ocultación son interrogados y fundados. Y por ello también la *inocultación* pronto tiene que abandonar su señorío, que sólo podría mantenerse desde un *despliegue* de su esencia.

Pero ¿de dónde la necesidad de interrogar ahora el carácter temporal del presenciarse y la esencia de la ocultación y desocultación?, ¿de dónde la necesidad de pensar lo abierto y la apertura del ente?

Sólo de una indigencia puede proceder la necesidad, ¿y la indigencia misma? Ella pertenece a la profusión no liberada del esenciarse del ser *[Seyn]* mismo; que ello sea así determina el instante de nuestra historia, nos determina en una historia, que como historia "del" ser *[Seyn]* no admite medida humana alguna, pero también impide lo divino, en tanto 318
es abusado como fundamento explicativo y rebajado a un mero refugio.

88. *Ser* [Seyn] *y medida*

Para la metafísica el ser como entidad es de inmediato ἀρχή y con ello medida, lo que luego es calculado desde el ente mismo y para éste a través del re-presentar como estabilización de lo presente: lo absoluto, lo incondicionado. Con el carácter de medida el pensamiento-de "meta" deviene conductor; τέλος, inicialmente una determinación del presenciarse y de su propio redondeo –una resonancia de la φύσις– es modificada en finis, en "meta" removida y supuesta de un *andar*-hacia allí y *adelante;* finalmente este pro-gresar mismo deviene la meta; y ha sido, donde aparentemente superado, luego sólo ocultado en la realización de la mera vitalidad de la vida por causa de la vida (el "pueblo eterno" y semejantes irreflexiones).

Pero el ser *[Seyn]* nunca es medida, pues su verdad dice *esto* antes que todo: que en el ente en ninguna parte se da una medida, porque ha sido acaecido-apropiadoramente en la cuestionabilidad de las decisiones (evento), que sólo otorgan la cercanía y lejanía de los dioses y desde ellos la calma lucha por la transformación esencial del hombre.

89. Historia del ser [Seyn]

La historia del ser *[Seyn]* – el acaecimiento-apropiador de la verdad como claro; en el primer comienzo el obsequio, al que tiene que seguir un rehuso, porque el ser mismo como entidad es hecho tributario de la primacía del ente.

El rehuso se despliega como inversión de la esencia de la verdad en la ὁμοίωσις – corrección – certeza – justicia – *aplanamiento* de la verdad
319 en la entidad como maquinación– la apertura maquinal del ente como "publicidad". La indiferencia ante la *esencia* de la verdad; lo eficaz como medida de lo real;* éste como el verdadero ente.

El oculto abandono del ser del ente.

El *acaecimiento-apropiador como ex-propiación.*

La ocultación del rehuso y sin embargo la seña de él y así hacia el esenciarse del ser *[Seyn]* mismo, desde la postergación de todo ente y de su entidad.

90. Acaecimiento y disposición

El acaecimiento-apropiador no y no la disposición convienen en el primer comienzo hacia el despliegue esencial del ser *[Seyn]*; pero ambos, desconocidos en su esencia, son pensados sin embargo en otras figuras; el acaecimiento se oculta en la pertenencia del νοῦς y λόγος al ser, pertenencia que indominada y a consecuencia del no saber de la verdad indominable, finalmente deviene un traslado de la entidad (como objetividad) al hombre (como sujeto), de modo que la pregunta por el ser y el esenciarse del ser *[Seyn]* se esconde detrás de la "problemática" de la condicionada e incondicionada relación-sujeto-objeto, que finalmente en el todo alcanza como maquinación en la supremacía, en la que rige lo efectivo como lo real y éste como el ente y como lo "viviente" en sentido amplio, al que el "vivenciar" permanece subordinado.

La φύσις del primer comienzo deviene maquinación, la correspondencia de νοεῖν y εἶναι a la referencialidad de "vida" y "vivencia", donde ésta invoca lo "orgánico" y por ello entiende el más puro cálculo y planeamiento maquinal.

La maquinación es el completo disimulo del acaecimiento-apropia-
320 dor y sin embargo puede, cuando experimentado como tal, convertirse en seña del rehuso, que hace desfogarse al ente en el abandono del ser.

La disposición pertenece al acaecimiento-apropiador; como voz del

* Heidegger subraya el parentesco de los términos 'Wirksame', eficaz, y 'Wirk-lichen', real, derivados del verbo 'wirken', obrar, producir efecto. [N. de la T.]

ser *[Seyn]* dispone a lo acaecido-apropiadoramente (de-terminado a la fundación de la verdad del ser *[Seyn]*) en una disposición fundamental – disposición que deviene fundamento de una fundación de la verdad del ser *[Seyn]* en el ser-ahí; disposición que disponiendo ensambla al ser-ahí como tal. Pero la disposición fundamental no sólo no es sentimiento, una facultad del alma y del sujeto entre otras, no es sólo "fundamento" de todas las conductas, predisponiéndolas, no es sólo *"situacionalidad"*.

Esta interpretación intentada en *Ser y tiempo* piensa por cierto desde la pregunta por el ser según la historia del ser *[Seyn]* a partir del ser-ahí y para éste, y no obstante se encuentra aún en el nombramiento y por lo tanto también en el concepto lo capcioso de mover la disposición como acontecimiento del "lado" de la esencia humana en lugar de comenzar en serio con el carácter de evento del disponer. Aquí la interpretación primera inicial y metafísica de la disposición como πάθος y affectio permanece un obstáculo principal. Aun cuando evitamos malinterpretar αἰδῶς, χάρις y cada πάθος en sentido subjetivo moderno o también sólo cristiano psicológico, aun cuando vislumbramos que estas "disposiciones" correspondiendo al νοῦς y λόγος se corresponden con el ser *[Seyn]*, tiene así sin embargo que ser osada la concesión esencial, que admite la indecisión de su esencia y en esa indecisión reconoce el fundamento del posterior traslado a la ψυχή, animus, hasta "cogitatio" y a la conciencia. Si se adueña de la "disposición" (es decir de su interpretación esencial) hasta aún la "vivencia", entonces desaparece toda perspectiva al interior de la interpretación metafísica del ser de poder hacer experimentable alguna vez el carácter de evento-apropiador de la disposición.

También aquí cede desde temprano algo indecidido sólo a una decisión, a la decisión de la verdad del ser *[Seyn]*, pero decisión que tiene ella misma que estar acaecida.

Sólo acaecidos-apropiadoramente son capaces de de-cidir, es decir 321
aquí: cumplir la *despedida* del representar y percibir (intuir, intuitus) desde la resolución al proyecto que se arroja suelto a la instancia del *ser*-ahí. Resolución llega aquí "sólo" tan lejos como la disposición al acaecimiento-apropiador y nunca es dar lugar al propio hacer.

*91. El ahí como el abismo del entretanto**

El "ahí" nunca es "ahí" como nombre del *presenciarse*, sino aquello donde algo semejante se esencia. "Ahí" como claro para todo posible donde,

* Cf. 41. "El entretanto del ahí"; cf. "Beiträge" Gründung (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe* tomo 65, pp. 293-392.

"ahí" y allí, pero también *entonces* y *cuando*, "En el instante, «en que» él llegó".[a]

El ahí se aclara en el *ser*-ahí. Pero éste se esencia como la subsistencia del entretanto; subsistencia que se funda en la pertenencia al acaecimiento. El entretanto ha sido acaecido-apropiadoramente por el evento-apropiador como eso donde se encuentra en su esenciarse. A éste pertenece: el entretanto *[Inzwischen]* como unidad originaria del en medio de *[Inmitten]* y mientras tanto *[Unterdeßen]* (el *claro* espacio-temporal). El entretanto, en el que contienda y réplica cruzan las vías entre ellas y por doquier en el claro incólumes se irradian.

92. Ser-ahí

no condición de posibilidad y no fundamento condicional de la posibilidad del "hombre" como del ahora presente ante la mano, sino *la a-bismosa pertenencia al claro del ser [Seyn].*

Por doquier aún en *Ser y tiempo* hasta en el umbral del tratado *Acerca de la esencia del fundamento** se habla y presenta metafísicamente y
322 sin embargo *se piensa de otro modo*. Pero este pensar no alcanza lo libre del propio a-bismo.

De allí la comunicación *ambigua*, pero no de modo que a través de ello una re-flexión deviniera *imposible*. El ser-ahí es de esencia según la historia del ser *[Seyn].*

93. El ser-ahí "del" hombre

Aquí también el genitivo es para pensar conforme a la historia del ser *[Seyn]*. El ser-ahí es "del" hombre, ad-judicado a su esencia en el sentido de una transformación esencial antes y únicamente determinada por el ser *[Seyn]*; el hombre acaecido en este modo esencial hacia el ser *[Seyn]*, por éste.

El ser-ahí – el sitio esencial de la subversión esencial del hombre hacia la guardia de la verdad del ser *[Seyn].*

Ser-ahí nombra la distinción del hombre según la historia del ser *[Seyn]*, de modo que el ser-ahí no es nada "humano" como "hacedurία" y "actitud" y "comportamiento", sino "humano" sólo en el sentido de que ser-ahí reivindica al hombre para el cambio esencial.[b]

a. Significado espacio-temporal del "ahí" – *¿pero?*

* En *Wegmarken, Gesamtausgabe*, tomo 9, pp.123-175.

b. El ser-ahí en el hombre – el hombre en el ser-ahí.

Ser-ahí sostenible sólo con instancia (en la historia del ser *[Seyn]* como evento-apropiador) y fundando el a-bismo. Ser-ahí nunca encontrable; nunca "mostrable".

La instancia resurgente-acaecida-apropiadoramente permanece en él el signo de cuán lejos el hombre se atreve a avanzar hacia su historia esencial, para ser en ella y ella.

94. La seña del ser-ahí 323

Aun al interior de la metafísica la posición del hombre como un ente en medio del ente como tal es indicada a través de la "comprensión de ser". Pero ello mienta, según todo lo que es convenido sobre "comprender" en el contexto conductor de la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]*: proyección de la verdad del ser *[Seyn]*. Y con ello se ha alcanzado el quicio del giro (que no permanece ninguna inversión) transitorio.

Comprensión de ser no rige como propiedad,[a] tampoco como distinción esencial del hombre en el sentido de propiedad. Por cierto en la conducción la comprensión de ser hace el efecto de una mera captación más esencial de la "razón". Pero la comprensión de ser es el fundamento esencial del hombre ya de-terminado a la transformación esencial.

El proyectar es arrojado, puesto en la instancia de lo abierto del proyecto del ser *[Seyn]*; la serenidad *[Gesetztheit]* surge del desplazamiento, que como disposición procede de la voz de la calma (del ser *[Seyn]* mismo); es algo acaecido-apropiadoramente del acaecimiento-apropiador.

De este modo "comprensión de ser" es una determinación transitoriamente ambigua; ella indica aún en dirección de la razón y del sujeto y es sin embargo desde claro saber la destrucción de toda subjetividad del hombre, pero también a la vez la superación de la omisión del primer comienzo.

El ser ya no es inocultación del estar-presente que surge y así aún puro pre-senciarse, infundado en su "verdad".

El ser es tanto menos "relativo" a un subiectum re-presentantivo (un anterior que asegura) y "vida".

La posibilidad de antropomorfismo ha sido quebrada.

*

Pero ¿qué mienta la propiedad e im-propiedad del ser-ahí? 324

La im-propiedad es concebida como decaer en el ente; en ello se indi-

a. Mejor como condición y dotación.

ca que aquí la meditación sobre el ser permanece esencialmente y sólo conductora. El decaer en el ente es el consentimiento a la maquinación, a sí mismo oculto. Pero en primer lugar ha de ser mostrado que este "decaer" no es "falta" alguna, sino permanece con el estar arrojado *de un* fundamento y abriga en sí un no dominio del ser (entidad) sin embargo ya abierto.

Pero la propiedad no mienta correspondientemente una interpretación especial de la existencia en el sentido de un ideal moral, sino nuevamente sólo contiene la seña de la mismidad del ser-ahí, de la re-solución, como ensamble en la verdad del ser.

Propiedad e impropiedad como "existenciarios" no son títulos de una "nueva" antropología y algo semejante, sino las referencias a que el esenciarse del ser *[Seyn]* mismo sintoniza* al ser-ahí con respecto a a-propiación** de la verdad del ser *[Seyn]* y pérdida.[a]

Ciertamente lo por sí comunicado despierta la falsa apariencia de ser esto una antropología especial.

Pero igual cierto es en el todo y al comienzo y fin por doquier que la pregunta por el ser como pregunta por el "sentido" del ser es tan claramente lo único preguntado, que por lo menos sugeriría el intento de examinar sin embargo una vez lo dicho a partir de *esta* pregunta y *sólo* de ella y prescindir de las opiniones usuales.

325

95. Ser-ahí

El *ser-ahí* permanece incomparable, no permite respecto alguno bajo el cual pudiera aún ser colocado como algo conocido.

El ser-ahí interrumpe todo afán de explicación; en el claro que resurge de él abismosa, calmamente, la explicación (cálculo) ya no puede retener en ninguna parte la pretensión de un asir el ser; toda entrega a lo maquinal ha perdido el fundamento y el ámbito de subsistencia. Explicar ya no dice más nada, sólo enreda aún en lo no ente y conserva así todavía una duración hace tiempo en sí arrastrada, mientras ya otro ha hecho de otro modo convertir la verdad en espacio-tiempo del ente.

* En el texto original "ab-stimmt", que traducimos por sintonizar, afinar, acordar, hace evidente referencia al contexto de sentido desplegado a menudo en el texto por toda una familia de palabras en torno al verbo raíz "stimmen", disponer, a que ya hicimos alusión en nota de p. 265. [N. de la T.]

** 'An-eignung', apropiación y el anterior 'Eigentlichkeit', se juegan en el contexto de sentido de la familia de palabras que se despliega sobre el adjetivo 'eigen', propio, empleada a menudo en el texto. [N. de la T.]

a. Decisiones según la historia del ser *[Seyn]*.

¿Cómo el ser-ahí ha de ser aquí aún "explicado"? Ni siquiera puede ser expedido como inexplicable.

Ser-ahí, por pensar sólo conforme a la historia del ser *[Seyn]*: la fundación acaecida por la esencia del ser *[Seyn]* de su propia verdad y como fundación con instancia el saber del ser *[Seyn]* en tanto evento-apropiador.

Por ello, aunque aún desde la lejanía, sin embargo decidido el contexto de fundamento entre *ser-ahí y "compresión de ser"*.

Ser-ahí, en ningún respecto una determinación de un ente, ni de un objeto ni de un sujeto, ni en general de un ente pensado de cualquier manera.

Ser-ahí, únicamente perteneciente al esenciarse del ser *[Seyn]*, que [ha] abandonado la entidad y desde *su* verdad llega al saber y la palabra.

De allí que el ser-ahí no sea hallable ni acusable en un ente, ni en cualquier presente ante la mano, ni en el hombre; nunca "mostrable" ni comparecible objetivamente y tanto menos de modo "vivenciable". *Por ello* el "ser-ahí" es desde un comienzo "hermenéutico", es decir pensable sólo como proyectado de un *distinguido* proyecto, a saber del proyecto del *ser* sobre su "sentido", es decir, su verdad como claro.

El ser-ahí por ello tampoco es nunca extraíble de un proyecto del 326
ente en totalidad, que de alguna forma tiene que mantenerse conforme con el representar metafísico.

Pero ese proyecto del ser *[Seyn]* lleva consigo al proyectante mismo en el claro inaugurado, en el que el proyectante se reconoce como un acaecido-apropiadoramente. Este proyecto que arrastra y traslada efectúa en sí una transformación esencial del proyectante, en tanto éste se llama "hombre".

La guardia de la verdad del ser *[Seyn]* comienza.

Pero ¿por qué el ser-ahí es concebido como "temporalidad"? Porque el ahí como claro se hace visible en primer lugar en el esenciarse del espacio-tiempo –hasta a partir de la metafísica, y a saber en su inicio–. En esto "tiempo" y "espacio" no mientan el "lugar" y el "uno tras otro" de la sucesión de ahoras, sino *antes* de ello el esenciante unido claro del ser. Pero que éste se encuentre en tal claro lo testimonia la interpretación del ser como οὐσία – presenciarse y estabilización. En todo caso esto es interrogable tan sólo y ya desde la pregunta fundamental por la verdad del ser *[Seyn]*; el interrogar a la "temporalidad" de la οὐσία está ya fuera de la metafísica.

Temporalidad del ahí, mienta el extasiante claro; y por ello fue valedero dar una seña del *ser-ahí* a través de la "temporalidad".

"Temporalidad" no pensada aquí "cristianamente" ni en general como anticoncepto de "eternidad", a no ser que se conciba "eternidad" (el ἀεί) verazmente como determinación de ser y se pregunte qué significa esta determinación y su primacía en medio de la interpretación del ser y

dónde se funda, hasta qué punto en general estabilización y presenciarse sobredominan la referencia al ente como tal.

Pero si lo "eterno" es tomado sólo metafísicamente como una realidad propia o diluido como "ideal" y "validez" de valores, y correspondiendo a ello la "temporalidad" es estimada, entonces todo concebir de *Ser y tiempo* es por adelantado imposible. Los pareceres de tal "orienta-
327 ción" se corresponden enteramente con aquellos que entienden "ser ahí" directamente como "presencia ante la mano" –existentia– τὸ ἔστιν.

Pero en tanto es retenido el mismo término y "ser ahí *[Dasein]*" mienta algo incomparablemente diferente que en el giro "existencia de dios", o por ejemplo "el tío está ahí", palabra y concepto son en efecto transitoriamente ambiguos.

En ninguna parte, a no ser en el interrogar al esenciarse del ser *[Seyn]* mismo, se da un apoyo para concebir al ser-ahí, porque el ser-ahí del tipo de esenciarse del ser *[Seyn]* mismo es respectivamente su acaecido, sin devenir nunca un "sólo" "ente" (propiedad).

Ante la primera indicación en *Ser y tiempo* se anota de buena gana que lo que aquí es "acusado", estaría ya captado por la mirada, estaría ya supuesto y sería luego posterior y aparentemente presentado como puro hallazgo (como si se diera algo semejante). Se mienta, con esta objeción, desenmascarar el proceder en el núcleo como emprender aparente y no se vislumbra que con esta referencia, al ser captado con antelación de lo "mostrable", justamente se nombra aquello de lo cual todo se trata: el *proyecto*. En ninguna parte señorea en *Ser y tiempo* la opinión de que el hombre sea algo presente ante la mano, que entonces sin supuesto pudiera quedar boquiabierto y en el que, cuando este estar boquiabierto fuera solícita y por suficiente tiempo ejercido, un día el "ser-ahí" podría ser "descubierto".

La consecuencia de esta opinión previa es entonces que a esta supuesta y unilateral "antropología" se opone otra, que se percibe según los presupuestos personales y valoraciones del autor y se tolera el todo tal vez aún como una curiosidad, que en "su tiempo" podría devenir una vez posible en los presuntamente cuestionables catorce años y bajo la influencia de una concepción "de gran ciudad" del hombre.

En tanto en este camino por doquier han sido halladas unilateralidades y límites del punto de vista, se considera este intento terminado, antes de que aún haya podido alcanzar sólo el más remoto circuito de esa *singular única* pregunta, en cuyo horizonte sus pasos son pensados y dichos.

328 *El ser-ahí es el fundamento histórico, acaecido desde el evento-apropiador, del claro del ser [Seyn].*

Ser-ahí es la callada re-sonancia de la voz del evento-apropiador como instancia de la calma, en la que es acaecido-apropiadoramente lo propio en su propiedad y ente es decidido para alabanza del ser *[Seyn]*.

El *ser*-ahí es sólo para fundar con instancia en el acaecimiento-apropiador del evento, es decir a partir del ser *[Seyn]*. Por ello todo intento de concebir al ser-ahí predominantemente o hasta exclusivamente a partir del hombre, permanece insuficiente. El ser-ahí está determinado de modo igualmente esencial para el dios y de modo igualmente esencial a través de la referencia al mundo y tierra, que guardan en él su propiedad esencial. Sin embargo la referencia del ser-ahí al hombre tiene –en el sentido de la meditación y nombramiento adjudicadores y que hacen señas– una primacía que condiciona que el próximo proyecto del ser-ahí tenga que pasar por el hombre (cf. *Ser y tiempo*). Pero justamente en esto el hombre de antemano ya no es más pensado antropológicamente, es decir metafísicamente, sino concebido a partir de la comprensión de ser del hombre, que se despliega como guardia de la verdad del ser *[Seyn]*. Por lo tanto es de igual modo inicial superada, contra la metafísica en totalidad, toda hominización del hombre hacia la mera autoafirmación misma (la subjetividad).

Cuando el hombre ya no es el "retrato fiel" del dios creador judeocristiano, ¿sigue de ello que entonces sería el retrato fiel de sí mismo? De ninguna manera; sobre todo entonces no cuando la referencia al ser *[Seyn]*, la instancia en la verdad del ser *[Seyn]*, constituye el fundamento esencial del hombre. La única conclusión reza ante todo para el pensar según la historia del ser *[Seyn]*: el hombre de ninguna manera es retrato fiel de otro, sino de la más propia y destacada esencia (en virtud de la referencia al ser *[Seyn]*); la singularidad de su esencia no significa egoísmo de la obstinada posición esencial, sino pertenencia a lo más singular, que como tal no conoce a ningún otro semejante, al ser *[Seyn]*.
El ser-ahí coasume la historia de la fundación de la incomparabilidad, 329
según la historia del ser *[Seyn]*, de la esencia humana. Sólo ella garantiza también la espera del dios, que como el último ha dejado detrás de sí todas las correspondencias a lo humano.

El ser ahí, porque acaecido-apropiadoramente por el *ser [Seyn]* como re-solución, nunca está referido sólo al *hombre* como su fundamento, cuanto menos el "mundo" y la "tierra" permanecen intocados por la irradiación esencial del dios.

*96. El ser-ahí es respectivamente el mío**
(cf. *Ser y tiempo*)

Qué impulsivo suena esto, aun precisamente ahora, después de que cada

* *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, tomo 2, § 9, p. 57.

uno de los eruditos en filosofía se dedica a pensar desde la "comunidad" hacia afuera y para "el pueblo".

Qué oportuno llega esto, para dirigir un único golpe principal contra la "ontología fundamental", con la que no se las entiende; pues ahora el "individualismo" puede ser hecho manifiesto aún al ojo más estúpido. ¡Y qué objeción es más derribable para el pensar-de todo el mundo que la del "individualismo"!

Los pobres necios, que sólo son capaces de descubrir siempre su propia incomprensión en el pensar de otros y sobre todo de sus "adversarios".

Ser-ahí es respectivamente *el mío*; ¿qué quiere decir esto? Que la instancia en el ahí –esa enajenación con respecto a toda exterioridad del interior del sujeto y del "yo"– es puramente y sólo asumible y realizable en el *sí mismo*; que sólo entonces, cuando la verdad del ser *[Seyn]* es por entero y únicamente la mía, se funda la garantía de que ella pueda ser ahora mismo y sólo la *tuya* y la vuestra; pues *¿cómo* ha de ser ella esto
330 respectivamente, cuando *tú mismo* no la tomas en serio, cuando *vosotros mismos* no ponéis en juego con ella *vuestra* realización de vuestra *propia* esencia?

¿O ha de ser la verdad, como una incondicional indiferencia, para cada uno igualmente indiferente?

Pero qué podemos esperar de "lectores", que no pueden salir pensando de las primeras *palabras* de las primeras proposiciones de la primera hoja *impresa*, quienes desde un comienzo rehúsan la decisión de *transitar* un *curso* pensante, que probablemente *no* es el suyo, y despedirse por un instante de su siempre "propia opinión" falsamente entendida? ¿Qué hemos de esperar? Nada. ¿O no es esto, el que la misma irreflexión se copie un año tras otro, *también* "algo"?

"Algo" en efecto, que no toca al "autor" de *Ser y tiempo,* pero acaso atestigua el fin de la filosofía, esto a saber, que el pensamiento inicial del ser ya no puede ser pensado en su simple indigencia ni ser experimentada la in-fundamentación de su verdad, porque todo el mundo conoce *demasiado* y puede mezclar todo con todo y poner cada cosa con cada cosa en relación calculadora y comparativa y puede arrojar en un único emprendimiento cada uno con cada uno.

Ser-ahí es respectivamente el mío; la fundación y el cuidado del ahí son transferidos a mí *mismo.* Pero *mismo* significa: resolución hacia el claro del ser *[Seyn].* En otras palabras; a la *in-dependencia* del sí mismo está transferida la *expropiación* de todo vanidoso y casual egoísmo hacia el evento-apropiador.

XXVII. EL PENSAR SEGÚN LA HISTORIA DEL SER *[SEYN]* Y LA PREGUNTA POR EL SER

La pregunta por el ser* pregunta "por" el ser. ¿Puede regir esta proposición como una aclaración o es sólo la transcripción de una palabra "pregunta por el ser" [Seinsfrage]? Quien siempre ha intentado aclarar la pregunta por el ser como pregunta, sólo para llevar el preguntar por su vía y a la realización, reconocerá cuán decididamente aquella dilucidación puso en limpio la pregunta por el ser, de modo que ya no surge duda acerca de su modo y legitimidad.

La pregunta por el ser, que pregunta "por" el ser, pregunta por el ser "del" ente, qué es eso: el ente. La pregunta por el ser interroga al ente por su ser y pregunta por ello con igual decisión "por" el ente. *Tal* preguntar "por" el ser es preguntado desde el ente de retorno a éste, de modo que aquí el ser rige de antemano por aquello con cuyo nombramiento en tanto entidad del ente es impugnada la respuesta de la pregunta por el ser. "Por lo que" es preguntado en esta pregunta por el ser y qué es para ella lo "cuestionable", aquello con respecto a lo cual, como a un interrogado, todavía soporta la respuesta, se acusa como el ente. A partir de él se decide el modo de la pregunta por el ser y su respuesta. Y a saber, el ente es interrogado en dirección a su ἀρχή; ἀρχή mienta aquello desde donde, como el "primero", el ente como ente "es" y es *eso* que es. La ἀρχή tiene el *doble significado* del γένος (κοινόν), a partir del cual el ente se determina en su qué *[Was]*, y del αἴτιον, de la causa,** a través de la cual el ente es pro-ducido. En el γένος el ente se presencia como tal y tal, a través del αἴτιον se presencia en su "que *[Dass]* es". El doble significado de la ἀρχή se mueve en el significado conductor evidentemente no subsistente "por sí", conforme al cual en general se mira hacia algo presente, que hace presente al ente mismo en su esencia y existencia.*** Lo primero de la ἀρχή es un tal del presenciarse y de la

* Traducimos 'Seinsfrage' por "pregunta por el ser" aunque se superponga con la versión del giro 'Frage nach dem Sein', subrayando en éste 'nach', por, cuando el autor lo hace; mientras que traducimos 'Frage *des* Seins' por "pregunta *del* ser" cuando subraya "des" a fin de respetar el sentido del genitivo que distingue. [N. de la T.]

** En el texto original en 'Ur-sache' se subraya el sentido de origen que otorga el prefijo. [N. de la T.]

*** En el texto original en "Was-sein" y "Dass-sein" se subraya el sentido de esencia y existencia que otorgan los prefijos al mismo verbo "sein". [N. de la T.]

estabilidad. ¿Por qué? (cf. 104. "φύσις y metafísica"; cf. 106. "Ser como φύσις").

334 Aquí viene a luz hasta qué punto ya la experiencia fundamental del ente *como un tal* se torna motivo e impulso para convertir la pregunta por el ser en pregunta-ἀρχή. Que se pregunte por el ἀρχή no es una forma predeterminada desde cualquier parte del preguntar en general, que luego hallaría su cumplimiento a través de la equiparación del ἀρχή con el ser; antes bien se encuentra ya en la pregunta-ἀρχή misma la decisión acerca de que el ser es re-presentado incuestionadamente como presenciarse y estabilidad y el ente experimentado como presente y estable. ¿Hasta qué punto? El preguntar por los "principios" –sean como quieran ser determinados– no tiene la general indiferencia, no compromiso y evidencia que se le quisiera atribuir. Por el contrario: preguntar por los "principios" (ἀρχαί) significa plantear la pregunta por el ser en el sentido dilucidado, o sea, asumirla como planteada y acostumbrada y moverse en el circuito de sus posibilidades de respuesta.

Este preguntar "por" el ser pregunta en verdad pasando por el ser, lo toma en su determinación (presenciarse-estabilización) no más sondeada en el pasar por y llena con ello *la* respuesta a la pregunta, que –estrictamente visto– sólo rige para el ente.

Este preguntar "por" el ser es al mismo tiempo preguntado *a través de* un ente (a través del hombre) y *para* éste, de modo que también este ente está fijado por anticipado en su qué y que y ello de nuevo y sólo sobre el fundamento de la experiencia del ente como lo presente y estable. El preguntador de esta pregunta por el ser es también el respondedor. Responder significa aquí: llevar a re-presentación a la ἀρχή del ente en el mencionado doble significado, *producir*la re-presentativamente, a fin de que el ente esté y permanezca de modo expreso, es decir, con auxilio del enunciado de la respuesta, en la presencia de la estabilidad de la ἀρχή misma, es decir, *sea*. Según ello la pregunta por el ser va a la seguridad expresa –expresada y decible– del *ser* para el ente como un tal en totalidad.

Este preguntar "por" el ser pregunta siempre *pasando por delante de*
335 *él* (en el sentido griego del παρά: por delante de, en lo que eso, por *delante* de lo cual, por cierto está presente, pero no *como* un tal), de modo que justamente en ese preguntar por delante está presente y sin embargo no es interrogado él mismo en lo que y según lo que él mismo ya en ello está determinado. Este preguntar por delante del ser representa en cierta manera presenciarse y estabilidad, pero nunca a la luz de lo que en tal representar de ellos es experimentado: presente y duración, es decir, una determinada maduración del tiempo. Para este preguntar preguntando por delante "por" el ser es el ser lo incuestionable y enteramente no necesitado de una interrogación. La pregunta por el ser de tal tipo, la demanda por el ente como tal preguntando por delante del ser, que se

procura a sí misma también la respuesta, recibe su historia –la serie y diversidad de las posibles posiciones fundamentales de ella– en primer lugar y aparentemente de modo exclusivo de la orientación respectivamente poderosa del experimentar del ente en totalidad como tal y con ello del hombre que experimenta y pregunta. No obstante, la referencia a la singularidad de la pregunta por el ser así conformada hace vislumbrar cuán inevitablemente es de-terminada por la manera según la que por adelantado –no se sabe de dónde y por qué– el ente *como tal* está acuñado, es decir cómo aún la misma esencia ininterrogada del ser mismo es in-terpretada,* a saber hacia el presenciarse y la estabilidad. La pregunta por el ser se mantiene ya, por su parte, en una determinada manera, según la cual el ente en totalidad ha sido inaugurado como tal y por ello se ha hecho cognoscible e interrogable. *La estructura de esta apertura del ente en lo abierto de su esencia* (la entidad determinada como estabilidad y presenciarse) es a través de la pregunta por el ser sólo más llevada y acuñada y consolidada según diferentes orientaciones y grados. Al despliegue y acuñación de esa estructura le correspondió luego el nombre "metafísica". En su esencia la metafísica "es" esa estructura misma y con ello fundada sobre eso desde lo cual la estructura se ensambla.

La proposición "la pregunta por el ser pregunta «por» el ser" es un lugar común y contiene sin embargo a la vez la referencia a lo más oculto de la historia occidental, supuesto que no sólo *esta* historia sino la 336
esencia y el señorío de historia en general estén fundadas *sobre esto*, lo que fue indicado como apertura de la esencia del ente como tal.

Nada habla a favor de que la pregunta por el ser, que pregunta del modo recordado "por" el ser, agote su única posibilidad o acaso satisfaga a su más propia necesidad.

Todo, la totalidad de la metafísica en su esencia y a través de su historia, fuerza a preguntar la pregunta por el ser y con ello la misma pregunta de una manera esencialmente otra. Esta coacción no puede sin embargo proceder del mismo pensamiento metafísico, puesto que está en sí enteramente consolidado y conforme a su modo arbitrariamente aferrado a sí y por ello sólo puede enredarse más egoísticamente en su modo de preguntar. La historia de la metafísica, el modo en que en ella la pregunta por el ser pregunta siempre más decididamente por delante del ser, cuanto más seguro el que pregunta (el hombre como subiectum) se ponga sobre sí mismo y todo ente sólo como un producible frente-a sí (objeto) (mundo como "imagen", aspecto imaginativo, un representable producible), es una singular "prueba" de este enredo de la

* En el original 'aus-gelegt'. [N. de la T.]

pregunta por el ser en su estructura. La diferenciación entre el ser y el ente es tan manoseada que se equipara a un borramiento de los diferenciados y el "ser" se enajena en un mero sonido de palabra con el más vano "contenido", porque el ente ya no más considerado en su entidad, en el sentido de lo real asible, "es" todo lo que puede regir como siendo.

No de la metafísica y despertada por ella puede proceder una coacción a la pregunta por el ser de otro modo por preguntar, sino el todo de la metafísica puede convertirse en impulso a recordar una indigencia, que fuerza a una pregunta por el ser. Pero aun para ello se exige que ya el todo de la metafísica, en su existencia esencial y es decir, como *estructura de la apertura del ente como tal*, de este modo, como ahora, haya sido experimentado y superado.

337 ¿De dónde ha de proceder esta superación sino de lo que ensambla y determina la estructura de la apertura del ente como tal? ¿Y qué es esto otro sino el ser *[Seyn]*? Sólo que lo mismo que despide al ente como tal a la supremacía hasta el olvido del ser, puede también arrancar al ente esta primacía. En ello la historia de ese despido será de otro tipo que la de un arrancamiento que tal vez ya comienza. En esta historia el ser *[Seyn]* mismo tiene que llegar a un único señorío, lo que no significa ahora que lo haga manifiesto y a sí en él, es decir público como la supremacía del ente abandonado por el ser. Publicidad es esa figura de la apertura del ente como tal, en la que cada ente se hace accesible inmediatamente a todo el mundo, aunque a menudo sólo según la apariencia desconocida.

Qué ocurre entonces cuando el ente y su respectiva entidad suplementaria (el a priori) pierde la primacía? *Entonces es el ser [Seyn]*. Entonces se transforma el "es" y todo lenguaje esencialmente.

Pero ¿cómo acaece esto? ¿Por qué caminos podemos saber acerca de ello? Sólo así, preguntando al ser *[Seyn]* mismo y por lo tanto preguntando de otro modo la pregunta por el ser y de ello saber a qué transformaciones tenemos que disponernos, si queremos pertenecer a la historia de la transformada pregunta por el ser.

La pregunta por el ser pregunta ahora al ser [Seyn], a fin de que el ser *[Seyn]* responda, obsequie la palabra, que dice la verdad "del" ser *[Seyn]*. Ahora ya no preguntamos por delante del ser, donde el ente como tal permanece lo cuestionable, tampoco preguntamos sólo hacia el ser, a través de lo cual el ser según el modo de pensar metafísico se convierte en un "objeto", preguntamos al ser *[Seyn]* mismo. El preguntar nos entrega al ser *[Seyn]* como al único respondedor. Tal respuesta exige otro oír, a partir de un transformado escuchar, que es obediente a partir de una pertenencia a la verdad del ser *[Seyn]*, obsequiada por el mismo ser *[Seyn]*.

En la metafísica el ente deviene cuestionable con respecto al ser, cuya esencia permanece tan ininterrogada que el ser ni siquiera puede ser

denominado lo incuestionable. Para la pregunta por el ser transformada el ser *[Seyn]* deviene lo digno de ser cuestionado. Dignidad de ser cuestionado y cuestionabilidad mientan sin embargo algo diferente. El preguntar, que respectivamente pregunta sólo al ser *[Seyn]* mismo, no convierte al ser *[Seyn]* tan sólo en algo digno de ser cuestionado, sino que el preguntar es dignificación, en el sentido de que asigna al ser *[Seyn]* la respuesta de su verdad, se experimenta a sí mismo –el preguntar aún– como preguntar "del" ser *[Seyn]*, acaecido por éste.

En la metafísica, el ente deviene cuestionable con respecto al ser, cuya esencia permanece tan impreguntable, que el ser ni siquiera puede ser nombrado lo incuestionable.

Para la transformada pregunta por el ser el ser *[Seyn]* deviene lo 338
digno de ser cuestionado. Dignidad de ser cuestionado y cuestionabilidad mientan sin embargo algo diferente. El preguntar que pregunta sólo al ser *[Seyn]* mismo no lo convierte tan sólo en algo digno de ser cuestionado sino que el preguntar es apreciación en el sentido de que asigna al ser *[Seyn]* la respuesta de su verdad, se experimenta a sí mismo –el preguntar aún– como preguntar "del" ser *[Seyn]*, acaecido por éste.

Esta pregunta por el ser, que pregunta al ser *[Seyn]*, pertenece al esenciarse de la verdad del ser *[Seyn]*, como la cual la historia originaria del ser *[Seyn]* es. Todo pensar *[Erdenken]* del ser *[Seyn]* a partir de tal preguntar es, por ello, según la historia del ser *[Seyn]*. La pregunta por el ser del pensar según la historia del ser *[Seyn]* no puede desde la metafísica y a través de ella ser alcanzada ni en general concebida. La "interrogación" del ser *[Seyn]* según la historia del ser *[Seyn]* es la superación de la metafísica, superación que procede del ser *[Seyn]* mismo.

La pregunta por el ser pertenece también, como metafísica, a la historia del ser *[Seyn]*, si bien esta historia permanece oculta para la metafísica y a través de ella. Por ello sólo aparentemente "se" puede adjudicar un significado al título "pregunta por el ser" desde la arbitrariedad del opinar; todo intento de este tipo está subordinado ya a una interpretación del ser, que se sustrae plenamente y siempre al emprendimiento de un bautizo y explicación de palabras. Acerca de la esencia del ser y lo que el "es" dice no se puede poner de acuerdo a través de un convenir; sólo se puede siempre olvidar y excluirse del saber de que una verdad del ser *[Seyn]* como evento determina a cada historia su historicidad y ya ha decidido sobre la posibilidad y necesidad del respectivo modo de la *pregunta por el ser*. Ahora nos encontramos, lo experimentemos o no, queramos o no tener por "verdadero" lo experimentado, en el tránsito de la pregunta metafísica por el ser a la conforme a la historia del ser *[Seyn]*. Ello señala un único instante de la historia del ser *[Seyn]*. Indiferentes son, medidos con respecto a él, los planteos que metafísicamente o de otro modo se adueñan de la pregunta por el ser. Fuerza fundacional sólo

posee, lo que se pone a la historia del ser *[Seyn]* y ese instante, para así
339 preparar un sitio del *saber*, en el cual es experimentada la verdad *según su esencia* como indigencia.

Si la pregunta por el ser pregunta "por" el ser (del ente) o si al ser *[Seyn]* mismo en su verdad, es un o-o, cuyo fundamento de decisión encierra en sí el ser *[Seyn]* mismo. Apenas esta ocultación del ser *[Seyn]* mismo llega al primer claro de una suave seña, resurge la necesidad de un *pensar*, cuya decisión y concisión superan toda perspicacia de la "racionalidad" "exacta" y abandona a las acostumbradas satisfacciones las "necesidades del alma" sólo presentes ante la mano a una con su "irracional".

El preguntar según la historia del ser *[Seyn]* de la pregunta por el ser *[Seyn]* es el camino a esa historia, cuyos "eventos" no son otra cosa que decisiones acerca la capacidad de decisión del hombre "frente" a lo que lleva su esencia como guarda de la verdad del ser *[Seyn]*, es decir, fuerza a su fundación desde la suavidad del obsequio de algo único: esto es la resolución de lo indecidido de la réplica de hombre y dios en la contienda de mundo y tierra.

La seña más calma del ser *[Seyn]*, a través de la cual éste hace señas de sí, es la indecisión de esa resolución en la figura del abandono del ser al ente, que se afirma como maquinación en supremacía (cf. *Reflexiones* XIII, 36 y ss.).*

Preguntar al ser *[Seyn]* significa primero: percibir esa seña, no desviarse en ningún sustituto; saber el señorío del ser *[Seyn]*, no saber la fundación de su verdad, estar entre dos.

La pregunta por el ser como pregunta "por" el ser proyecta al ente sobre la entidad, conforme a una ocultación del ser *[Seyn]*.

La pregunta por el ser como pregunta "del" ser *[Seyn]* proyecta al ser *[Seyn]* sobre la verdad, arrojada a través del ser *[Seyn]*, que se aclara como rehuso.

340 *Esa* pregunta *metafísica* "por" el ser por el camino del –llevándoselo representativamente– pasar "por delante" de él se funda en que "ser" como *pre*senciarse** predomina sobre todo.

Este preguntar "del" ser *[Seyn] según la historia del ser [Seyn]*, en el sentido del que responde, se funda en que ser *[Seyn]*, de la esencia del acaecimiento-apropiador, ya admite el *preguntar* únicamente como *historia* del ser *[Seyn]* y tan sólo con ello predetermina la respuesta en la esencia como esenciarse del ser *[Seyn]*.

* En *Überlegungen C*, en *Gesamtausgabe*, tomo 96.

** Heidegger subraya la correlatividad entre la preposición *an* que tradujimos por "por delante" y el prefijo *an* de '*An*wesung', presenciarse. [N. de la T.]

En el pensar metafísico de la pregunta por el ser, para el que enseguida el ser deviene predicado del ente (tomado de éste y a él nuevamente adjudicado), parece necesariamente como si el ser fuera o hallado por el hombre o hasta ideado como emergencia. El ser tiene el aspecto de "algo", al que el hombre se dirige o no, que re-presentativamente se crea y hasta conforma o no, como si el ser se esenciara como un en sí presente ante la mano.

Pero la indiferencia del ser con respecto al entrometerse del hombre es sólo aparente, quiere decir, esa indiferencia se funda en una especie de rehusarse, de modo que –experimentado según la historia del ser *[Seyn]*– aun la irrupción aparentemente arbitraria del hombre para comprobación del ser es acaecida *a través de éste*; también el proyecto *representativo* (que *no* se lanza a la verdad del ser *[Seyn]*) del ser como entidad del ente ha sido arrojado por el ser *[Seyn]* mismo, de modo que el ser arrojado tiene que quedar *oculto* esencialmente para el preguntar "por" el ser. Esta ocultación, que permanece desconocida a la misma metafísica, le permite entonces en lo sucesivo de su despliegue la incondicional autoseguridad del saber ab-soluto, que no tolera ningún condicionante, al que no pudiera ser demostrado su procedencia de la ley del proyectar representativo. El propio poder del proyecto representativo (del λόγος, del pensar) del ser va tan lejos que éste determina, al mismo tiempo y definitivamente, sólo en qué circuito (a saber el del "pensar") se puede hablar de entidad. El pensar metafísico de la pregunta por el ser nunca puede experimentar que y hasta qué punto él mismo ha sido determina- 341
do por el ser *[Seyn]*, que tal determinación se funda en una "disposición" y que ésta surge de la "voz",* como la cual el ser *[Seyn]* mismo acaece-apropiadoramente al claro, se ex"presa" con respecto a la serenidad, responde a un preguntar tal vez aún impreguntado.

El pensar del ser *[Seyn]* según la historia del ser *[Seyn]* piensa *[erdenkt]* a éste en su verdad, donde el "pensar ["*Er*-denken"] ha de decir: el hombre, primero y únicamente "dispuesto" (a través de la "disposición") por el ser *[Seyn]*, tiene que hacerse llevar a la disposición hacia la instancia en la verdad del ser *[Seyn]*, por consiguiente al *saber* del ser *[Seyn]*. Pero "el hombre" rige en la metafísica no como cualquiera ni especie animal en general, sino como el ente que desde la estructura de la metafísica ya ha limitado su esencia a animal racional, para desde tal delimitación devenir de modo igualmente decidido "espíritu" puro y "cuerpo" libre. Estas conformaciones de la esencia humana en Hegel y

* En el texto original alemán se acentúa el parentesco lingüístico entre 'Bestimmung', determinación; 'Stimmung', disposición, y 'Stimme', voz, que da lugar a un contexto de sentido. [N. de la T.]

Nietzsche corresponden a posiciones conclusivas y finales que alcanza aquí la metafísica. La confirmación de la subjetividad finita a favor del espíritu absoluto y el enaltecimiento del cuerpo a favor de una incondicionada "antropomorfia" son *sólo aparentemente* caminos diferentes, en los que el propio poder del pensamiento metafísico toma su posición, en la que ha de ser definitivamente asegurado su no sospechar el abandono del ser al ente entretanto acaecido.

La pregunta metafísica por el ser ya no puede tomarse seriamente a sí misma, por lo que se congracia con las "ciencias" e igual que ellas encuentra la salvación en lo "concreto" y "demostrado", que se remite desde el "vivenciar" del "ente". La extraña tendencia a una "ontología" "real" y "realista" ya no es ni siquiera fin de la metafísica sino sólo el perecer de una imagen aparente de su forma escolar. Pero mientras la historiografía de la filosofía se adueñe de este "tipo" de "pregunta por el ser", la "historia", es decir el mero pasado de las teorías metafísicas, se
342 aproxima a una "imagen" en la que no se puede ver el mínimo del pensar metafísico del ser ni de una posibilidad de meditación sobre la pregunta por el ser.

De este modo se impone, fuera de la pregunta metafísica por el ser e inalcanzable a través de la meditación según la historia del ser *[Seyn]*, una práctica gestión de la "pregunta por el ser", cuyo ejercicio en verdad tiene que ser registrado como apariencia ocasional de filosofía, cuyas producciones sin embargo no pueden ser convertidas ni siquiera en objeto de una crítica, de ningún modo en resultado de una meditación.

Tanto más decididamente han de ser ganadas esas posiciones fundamentales, desde las que se haga experimentable decisivamente la "diferencia" de la pregunta por el ser metafísica y según la historia del ser *[Seyn]*, porque aquí el simple curso de la historia del ser *[Seyn]* fuerza al rigor de la disposición a la pregunta.

A través del pensar metafísico, que respectivamente adjudica el ser como "predicado" al *ente*, debió desarrollarse el entendimiento de que entonces el ser mismo ya no puede ser cubierto con el predicado "es" y "ser", porque a través de ello el ser de improviso se convierte en ente. Pero en lugar de ello el ser es elevado a ὄντως ὄν, donde reside que el ser es lo que "es". Así piensa ya preplatónicamente Parménides: ἔστιν γὰρ εἶναι. En ello en todo caso tiene que considerarse cómo ha sido mentado aquí el εἶναι; porque enseguida se le enfrenta el μηδέν, se manifiesta que aquí εἶναι mienta todavía indiferenciadamente sobre todo al *ente*, que es, *y* al *ser* de este ente. Pero la meditación acerca del decir inicial: "el ser es" cae en el vacío, mientras no dejemos al "ser" y al "es" el sentido inicial: el presenciarse se esencia; es mentado o vislumbrado: el estabilizarse presente de la estabilidad del presenciarse. Por más que siempre y adecuadamente avancemos aún en el decir inicial del ser, el pensar metafísico del comienzo no rehúsa al ser el "es" y sabe al ser como el

máximo ente. Y precisamente a través de ello ha de ser destacado de todo ente, sin recaer en la nada. De allí que el preguntar "por" el ser 343
como el máximo ente toma al ser como aquello "de donde..." el ente como tal es representado; la pregunta por el ser así conformada no se detiene en el máximo ente y no puede detenerse en él, porque entonces perdería el carácter de *"primero" para* lo que-sigue y se tornaría únicamente algo "en sí", que por cierto *estaría presente* pero ya no como *presenciarse*, que predomina sobre cada presente y de este modo primero sobre sí mismo. El decir metafísico: "el ser es" puede, examinado suficientemente, volverse un signo de hasta qué punto en general en el interior de la metafísica el ser mismo lleva la propia esencia a señorío.

El decir metafísico: "el ser es", quiere *salvar* al ser como el máximo ente y primero del ente.

El decir según la historia del ser *[Seyn]*: "el ser *[Seyn]* es", piensa otra cosa, no al máximo ente como primero, sí de ninguna manera el ser *[Seyn]* –a pesar del dicho del "es"– como ente; el dicho según la historia del ser *[Seyn]* dice el puro esenciarse del ser *[Seyn]*, la permisión de lo decisional y no obstante la recogida del ser *[Seyn]* a la calma del abismo.

"El ser *[Seyn]* es" dice: el evento-apropiador acaece-apropiadoramente al claro del entre tanto y funda lo no público de las decisiones esenciales y preserva lo incomparable e inaparente de su esencia. "Esencialidad" ya no es significatividad, lo que exigiría destaque y supremacía, sino que se oculta en el señorío de su oculta suavidad.

"El ser *[Seyn]* es": el saber de este dicho exige la instancia en el ser *[Seyn]*, de modo que éste acaece lo contencioso de la contienda y la oposición de la réplica en su propiedad.

La pregunta metafísica por el ser, que mueve también al pensar metafísico como pregunta ya no propiamente preguntada, tiene su "método". Se sostiene en un modo y manera de a-vanzar en el representar del ente con respecto a su entidad, que mienta a la vez respectivamente esencia "categorial" y causa "real" y "fundamento" del ente en totalidad. Se puede consultar historiográficamente las posiciones metafísicas fundamentales con respecto a sus "métodos" nombrados explícita- 344
mente por ellas (ὑπόθεσις de Platón y el διαλέγεσθαι; la ἐπαγωγή de Aristóteles; la mathesis universalis de Descartes; la sistemática trascendental y especulativo-práctica de Kant; la "dialéctica" de Hegel). A pesar de ello no damos así con el verdadero procedimiento; éste consiste en el modo respectivo en que es pensado a partir del ente y fuera, hacia el ser, pero pasando delante suyo (con respecto a su verdad), volviendo al ente, cómo el ente por doquier es destacado como lo "real", dónde es vista la realidad y qué circuito de lo real es preferido. Este proceder de la metafísica no es para nada captable metafísico-historiográficamente, sino sólo pensable según la historia del ser *[Seyn]* como el modo en que la entidad en tanto estructura del ente es recorrida y

mantenida de pie. En ello ha sido ya pensado previamente en el modo en que el "pensar" (el representar del ente *como* tal desde la entidad) es predominado por el ser mismo y trasladado a su esencia, aunque la metafísica miente que el ente que "piensa" (el hombre) se encuentra por sí frente al ente en totalidad y explora a partir de sí sus causas y cualidades. Pero aun cuando la metafísica *in*cluya a este ente "pensante" (el hombre) en su explicación del todo (como una especie de viviente, como una especie de "espíritu", como "conciencia finita" y semejantes), así la metafísica según su esencia no alcanza nunca a experimentar desde el esenciarse del ser *[Seyn]* la pertenencia de lo que pregunta la pregunta por el ser a la esencia del *ser* mismo y convertir tal experiencia en la experiencia fundamental. Pero en tanto el pensar según la historia del ser *[Seyn]* puede concebir el proceder de la metafísica y con ello su íntima movilidad, este pensar vuelve a pensar a la metafísica en un modo más originario. De allí tomamos la indicación de que sólo pensado según la historia del ser la metafísica en su *modo de proceder y avance* sólo devino esencial, quiere decir: su contenido es recogido en el ensamble de la pertenencia del "pensar" al ser. Concebimos esta perte-
345 nencia desde el entendimiento del carácter esencial del "pensar" en el sentido del hilo conductor para el proyecto del ente sobre la entidad. Debido a que el ser surge como φύσις predomina sobre el hombre de tal manera que éste deviene percibidor y reunidor (νοεῖν-λόγος) y la "unidad" carácter esencial del ser. "Unidad" mienta aquí lo reunido *desde* la estabilización de la presencia y de retorno a ésta; lo que pertenece a ésta es *uno*, es decir, *"es"*. El pensar metafísico es presentificación del ente sobre y en su presenciarse; y la forma más elevada de presentificación deviene necesaria y es alcanzada en el pensar "dialéctico", cuya "intranquilidad" y "movimiento" piensa únicamente en la incondicional presentificación de todo condicionado como un tal en lo in-condicionado y su re-presentarse a sí mismo. La supremacía del *"pensar"* (como vía de proyección de la determinación de la entidad en general) surge del ser mismo; que inicialmente se esencia como φύσις y de este modo desplaza al hombre al carácter de per-cibidor, cuando de otro modo asume y afirma la referencia al ente como tal como rasgo fundamental de su esencia. Si se dio una vez esta inicial decisión esencial (el predominio sobre la esencia del hombre a través de la φύσις) el hombre "se" salva en tanto afirma su esencia como la de animal *"pensante"*, entonces permanece en adelante la posibilidad de ganar en el pensamiento mismo y su despliegue la autoafirmación del hombre como sujeto y fijar la referencia fundamental al ser, sin saber acerca de lo sucedido en el comienzo, de manera que con "ser y pensar" puede ser definitivamente nombrada la esencia de la metafísica. La posición de supremacía del *pensar* como vía y ámbito de proyecto del ente sobre el ser es la característica de la metafísica. Donde y mientras esta posición de supremacía

del pensar se afirme, falta toda sospecha y enteramente toda disposición para la pregunta por el ser según la historia del ser.

Ésta no "tiene" método alguno con cuyo auxilio "per"siga* al ser del ente y a éste como tal, sino su preguntar "del" ser *[Seyn] es* un curso y 346
sólo esto. Pero curso mienta aquí sobre todo un *"andar"* y un *"camino"*, mienta el andar de un camino; camino y paso acaecen aquí al mismo tiempo, porque son acaecidos por el ser *[Seyn]*, que como evento-apropiador lanza su verdad – el claro, en el que es y como el cual se esencia, de modo que ahora ya no sólo acontece un predominio del hombre en la percibidora pertenencia al ser *[Seyn]*, sino el acaecimiento del hombre, quien entretanto olvida al ser, en la *fundación* de la verdad del ser. El acaecimiento-apropiador en la indigencia de esta fundación es la inauguración del *"ser-ahí"*, hasta ahora plenamente cerrado, no sólo extraño en su esencia sino no conocido. El escuchar la voz del acaecimiento-apropiador es ese curso de la pregunta por el ser, que pregunta al ser *[Seyn]* mismo como al único que responde. Este curso no anda y transcurre "fuera" y en el frente al ente y su entidad. Este curso es una *patrulla* que admite ser *[Seyn]* mismo en tanto evento en el ser-ahí como un rasgo de sí mismo. Ser-ahí es el andar del acaecimiento-apropiador acaecido por el ser *[Seyn]* y como este andar** la esencia fundamental de la *historia*, del darse, fundar y perecer de decisiones sobre la esencia del ser *[Seyn]* desde el ser *[Seyn]* en el ámbito de la verdad del ser *[Seyn]* y como tal y su fundación.

La pregunta metafísica por el ser podría aparecer tan fácil como el mero *escalón previo* de la pregunta por el ser según la historia del ser *[Seyn]* y en el campo visual de ella. Pero cuando tan sólo en el pensar según *la historia del ser [Seyn]* la esencia de la historia es concebida desde la esencia del ser *[Seyn]* y sólo así, luego tan sólo entonces el pensar según la historia del ser *[Seyn]* alcanza ese saber de la esencia de la "metafísica", para el cual esta misma como un acaecimiento y a saber el primero y así irrecogible del hombre, regresa en su más propio rango al ser, es decir, deviene incomparable.

Rango es el fundado elevarse a una decisión esencial, que presta propia ley y medida y a partir de sí reconoce primero y sólo a lo que tiene rango en su singularidad y de este modo tan sólo en general conoce. Algo
dotado de rango nunca reconoce a algo con rango en equiparación, sino 347
siempre desde la altura. Para el pensar según la historia del ser *[Seyn]* la metafísica nunca deviene un recaído escalón previo; nunca deviene

* En el original se subraya en '«nach»geht' el prefijo y el sentido que otorga de ir "detrás" de. [N. de la T.]

** En el original se subraya en 'Er-gehen', que traducimos por andar, el sentido activo que proporciona el prefijo. [N. de la T.]

en general escalón, sino que se eleva en su propia inicialidad y deviene así insuficiente para el curso del pensar según la historia del ser *[Seyn]*. Esto insuficiente es tan sólo un evento-apropiador, seña del ser *[Seyn]* mismo de la necesidad de lo otro.

La dilucidación de la pregunta por el ser a través de la diferenciación de lo metafísico y lo conforme a la historia del ser *[Seyn]* se encuentra en todo momento en la apariencia de una "tipificación" sólo "historiográfica". La sola toma de conocimiento de una tal deja todo como era; y la pregunta por el ser ya se "había" convertido a consecuencia de la asimilación de la filosofía a la "ciencia" en una tarea de la erudición o a lo sumo de la "producción espiritual". Pero éstos no son circuitos que puedan cobijarla. Tenemos que osar pensarla sin cobijo como un evento de la historia del ser *[Seyn]*. Hemos de saber entonces que tan sólo la pertenencia de la *esencia* del hombre y es decir de su historia a la verdad del ser *[Seyn]*, decide si al hombre le es obsequiado una vez más lo único de un comienzo.

Porque sin embargo la pregunta por el ser se ha enajenado en la más vacía erudición y no obstante el hombre histórico permanece asignado al ser *[Seyn]*, y esto acontece sólo en el olvido del ser, por ello la meditación sobre la pregunta por el ser tiene que considerar cada vez lo más externo, si ha osado preguntar a lo más íntimo del ser *[Seyn]* mismo.

Lo más externo es, por cierto, esa indecisión de la pregunta por el ser, en virtud de la cual acontece como toda otra pregunta de la investigación y del "interés" en conocimientos. La indecisión no mienta aquí que a la pregunta por el ser todavía le esté pendiente la respuesta, sino que como pregunta no está en ninguna parte, no ha sido preguntada desde ninguna necesidad y no está asignada a nada cuestionable –
348 no obstante acontece como "problema". ¿Y qué tiene que hacer más efecto que este acontecimiento? Detiene todo impulso a la experiencia de necesidades a través de la referencia a sí: al mero acontecer de esta "pregunta" en la figura de "concepciones de mundo", "posiciones de fe", perfeccionamientos de la filosofía vigente, motivos suficientes sea para atribuir a la pregunta por el ser una importancia en la figura de "teorías de la realidad" de cualquier tipo, sea quitarle todo peso. Pero esta infundada e inasible importunidad de la indecidida pregunta por el ser, que evade toda decisión por una indigencia, procede ella misma del abandono del ser al ente y de la inquebrantada supremacía de lo precisamente respectivo "real". El abandono del ser impide al ente que devenga impulso de la cuestionabilidad de aquello en que no obstante el ente –aún en su inesencia– es sostenido, del ser.

Con el despertar de un "interés" por "ontología" y metafísica la pregunta por el ser no es arrancada de su indecisión, sino sólo aun más endurecida en ella. Viceversa, la auténtica meditación sobre la pregunta por el ser tiene que reconocer ese acontecer público en lo que es, por-

que sólo así se quiebra la apariencia de que se pueda a través de la reproducción y transmisión de modificadas teorías de la metafísica despertar aún una disposición para la verdad del ser *[Seyn]*.

Por ello es bueno saber cuán poco mientan lo mismo "pregunta por el ser" y "pregunta por el ser *[Seyn]*".

Pero tal saber no puede quedar adherido a la diferenciación de preguntas como modos de comportamiento y de representación, sino piensa la diferenciación y sus diferenciados, de igual modo a sí mismo –el saber de esa diferenciación– como una decisión, que el hombre no debe a un 349
acuerdo, sino en la cual más bien él es acaecido-apropiadoramente a través del ser mismo como evento.

Pero como respectivamente en sus comienzos el ser entrega la esencia de su historia a esta misma y el modo de su apertura, así acaece también cada vez el acaecimiento. La entrega de sí mismo no es degradación del ser al ente, sino exposición de sí mismo como el precio por el cual el ente es un ente. De allí que la entrega* tenga que ser re-huso, en el que la interioridad del acaecimiento-apropiador se obsequia y a la vez oculta.

Tan sólo desde la lejanía podemos reconocer e interpretar los signos del acaecimiento-apropiador y dejarlos puestos en una palabra simple.

Tal signo es la palabra inicial de Parménides: lo mismo es percepción que ser. Aquí debiera ser pensado inicialmente que el "siendo" (ἐόν) se corresponde con la percepción representativa. El "siendo" es experimentado como φύσις, reinar que surge, que también y especialmente reina sobre todo y por entero aquello que tiene que ponerse en lo que surge (la inocultación del ente). Pensado inicialmente es aquí la retención del re-presentar en el ente, re-presentar que en tanto siendo tiene que ser de la misma esencia que lo que retiene; de allí que aparezca en la totalidad de lo así inoculto el ente *representante* como ζωή (animal rationale).

En el primer comienzo el ser es reinar descubridor, que como inocultación se pone sólo a lo que re-presenta en su presenciarse. En el primer comienzo se esencia el ser y oculta su esenciarse: la desocultación y con ello antes el aquí indesocultable fundamento esencial de la desocultación: el acaecimiento. Desde el otro comienzo, en el que el ser acaece como evento-apropiador en su claro, el acaecimiento-apropiador se hace recordar como esenciarse de la φύσις y desde tal recuerdo saber lo que aquí acaece: el *que* de la correspondencia de percepción y ser. *Que* ambos se correspondan da a la historia del primer comienzo, historia que cono- 350
cemos como la "metafísica", ese rasgo fundamental según el cual la enti-

* En el original se destaca el parentesco de 'Preis-gabe', que traducimos por "entrega", con 'Preis', precio, en un contexto de sentido. [N. de la T.]

dad del ente es tenida por "verdadera" (ser y pensar) en el proyecto representativo. En el otro comienzo acaece desde el primer aclararse del evento esto: el transformado esenciarse de la antes mentada correspondencia, a partir del representar, como abismo del acaecimiento. En otros tiempos acaeció el que de la correspondencia, en el futuro *esta misma* deviene *lo que comienza*. Ser *[Seyn]* ya no se esencia como lo otro de la percepción y no como lo mismo; y por ello termina también lo que procede de tal comienzo, la correlación, constituyente del fin, entre producir representativo y objetividad. El ser *[Seyn]* se esencia como el fundamento de la mismidad de lo en el primer inicio diferenciado. Este fundamento no ofrece algo explicable y explicante, no admite ningún asilo ni expediente según un ente, sino es fundamento, que arrojado exige la supremacía del ente y como evento-apropiador mismo respectiva fundación en el sentido de disposición para el sitio de la decisión esencial de lo indecidido (de la resolución entre réplica y contienda).

En el primer comienzo se encuentra eso diferenciado como mismo, en el otro comienzo se esencia lo indecidido como la intimidad de lo separador.

Por ello, tan sólo desde el otro comienzo se puede saber hasta qué punto la relación recíproca entre percepción y ser tiene por esencia en su conformarse final la *maquina*ción,* que ha puesto todo lo que "es", también el representar y producir mismo bajo la ley de lo hacible, para de este modo delimitar incondicionalmente lo que en tal historia ha de poder aún aparecer como "ente". Así en la apariencia posterior de la metafísica podría excluirse aún ese preguntar mismo que pregunta al ser *[Seyn]*, como un arrebatar del ser *[Seyn]*, mientras sin embargo en su más oculto fundamento de realización tiene que acaecer una docilidad hacia el otro comienzo, pues de otro modo cae cada cosa en la haceduría. Pero la pregunta por el ser niega pues, cuanto más esencial de-
351 viene preguntar "del" ser *[Seyn]* y así tan sólo propiamente (es decir, acaecido-apropiadoramente) histórica, tanto menos el preguntar "por" el ser. En todo caso este preguntar ya no es el único y no el primero en rango, bien por el contrario lo corriente y el próximo paso, que puede sacudir el olvido del ser aunque nunca superarlo.

Sin embargo el preguntar "del" ser *[Seyn]* tampoco es el paso siguiente, que se haría cumplir tan sólo después del primero, sino que el preguntar "por" el ser nunca puede mediar el preguntar al ser *[Seyn]*, bien por el contrario ofrecer un impulso para ello; este impulso sólo puede lo que puede mientras él mismo sea acaecido-apropiadoramente y la pre-

* En el original se subraya en '*Machen*schaft', que traducimos por "*maquina*ción", el verbo raíz 'machen', hacer, que da sentido a la palabra, como se aclara a continuación. [N. de la T.]

gunta "por" el ser, recordando en verdad a la metafísica, ha penetrado y evitado toda "ontología", también en la figura capciosa, en verdad ya acaecida-apropiadoramente, de la "ontología fundamental", que parece preguntar "por" el ser, como ni siquiera la metafísica; pues ésta pregunta hacia el ente y con ello "por" el ente; el preguntar "por" la verdad del ser *[Seyn]* pregunta por éste pero sólo aparentemente; pues la "verdad" como claro del rehuso es el primer acaecimiento-apropiador del ser-ahí y por ello ya no tolera, en tanto es pensada en el pensar *[Erdenken]*, ningún proyecto representativo más, sino se dispone en el arrojarse. La pregunta por el ser metafísica y la conforme a la historia del ser *[Seyn]* no son planteables como puntos de vista en oposición y en referencia y calculables en una relación manipulable, su nexo es histórico; se decide en el futuro desde la a-bismosidad del acaecimiento-apropiador, que conserva aún algo oculto de la metafísica y de su historia y no admite ninguna conclusión calculadoramente historiográfica de las posiciones metafísicas fundamentales.

Arrojarse al acaecimiento quiere decir velar sobre la indecisión de lo indecidido y dejar éste al buen criterio de su abismosa decidibilidad.

Arrojarse al acaecimiento es la disposición a que ante todas las "verdades, es decir, "metas", "objetivos" y "utilidades", la *esencia* de la verdad misma se ponga en señorío y decida al ente como *propiedad* del ser 352
[Seyn].

El "renovado" preguntar* *(Ser y tiempo)* de la pregunta por el ser no mienta la "repetición" en el sentido de que se debiera intentar de nuevo lo mismo, como si la historia de la pregunta por el ser se dejara volver a su primer comienzo, como si la originalidad del preguntar consistiera en una renovación "historiográfica" del pasado. La pregunta por el ser debe ser renovada, debe experimentar un tratamiento no como un "problema" en sí solidificado, bien por el contrario debe despertar una necesidad del preguntar de esta pregunta inicial. Esto sólo puede significar que la pregunta por el ser en el futuro es empujada hacia otro comienzo. Y esto ¿a través de qué? A través de lo que en el primer comienzo tuvo que permanecer impreguntado: a través de la verdad del ser *[Seyn]*. Pero en tanto esta verdad pertenece al ser *[Seyn]* mismo como aquello a través de lo cual el ser *[Seyn]* ineficaz y no menesteroso de efecto acaece la fundación de un fundamento de su verdad (el ser-ahí), viene el traslado al preguntar "del" ser de éste mismo. Por más que en ello el preguntar "por" el ser del ente en razón de la supremacía del ente pueda aún de algún modo permanecer una ocasión para la pregunta por el ser en general, el otro preguntar "del" ser *[Seyn]* está separado por un abismo del

* *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, tomo 2, p. 1.

preguntar metafísico, por lo cual sólo un "salto" ayuda al preguntar, que es una despedida de toda metafísica. Todo intento de mediación historiográfica encubre el abismo y da pretextos para a la vez debilitar la singularidad del preguntar metafísico y compensar la futura inicialidad del preguntar según la historia del ser *[Seyn]* en lo vigente y en meras variaciones. Además de ello, el preguntar del pensar según la historia del ser *[Seyn]* no es comunicable (en el sentido de una transmisión de representaciones); todo preguntar y decir es aquí siempre sólo una relajación de lo ligado al acaecimiento, pero que no ha hallado aún su nece-
353 sidad como curso hacia la fundación de la verdad del ser *[Seyn]*, fundación que es sólo preparada por el pensar pero nunca cumplida.

Preguntar al ser *[Seyn]* quiere decir, por ello, también: tener que experimentar lo que *todo* ente "es", sin que esto requiera un saber de ello; soportado por aquello que los hombres creen "vivenciar" como su "vida" y permaneciendo sin embargo a través de un olvido del ser protegidos de cada paso hacia el borde del abismo del evento.

De este modo las formas de "comunicación" del pensar según la historia del ser *[Seyn]* no son creables y emprendibles, decibilidad y audibilidad están puestas a la esencia del ser *[Seyn]*. Toda violencia y toda intervención son aquí sólo cobardía. El valor de esperar prepara espera; sin embargo ésta no es un indolente "aguardar", sino preparación del acaecimiento-apropiador a través de la *meditación*.

¡Pregunta al ser *[Seyn]*! Y en su calma, como el comienzo de la palabra, responde el dios.

Podéis recorrer todo ente, en ninguna parte se muestra la huella del dios.

XXVIII. EL CONCEPTO DE LA METAFÍSICA SEGÚN LA HISTORIA DEL SER *[SEYN]**

* La φύσις (*"concepción* del mundo" como vástago de la metafísica) *"mística"*.

98. El pensar según la historia del ser [Seyn] 357
La pregunta por el ser del pensar según la historia del ser [Seyn]

El *preguntar metafísico* como preguntar "por" el ser del ente se despliega como historia de la metafísica en los modos del representar de inmediato indudable del ente en general.

El *preguntar según la historia del ser [Seyn]* como preguntar "del" ser *[Seyn]* pregunta al ser *[Seyn]* como lo que responde *y* el preguntar es *del ser [Seyn]*, ahora surgiendo del esenciarse de su verdad; desde ésta es preguntado.

El preguntar según la historia del ser *[Seyn]* es en el circuito de la meditación llamado a veces un pensar *[Er-denken]* (cf. supra, pp. 53 y ss.). La filosofía como pensar *[Erdenken]* del ser *[Seyn]*); esto sugiere la apariencia de que el ser *[Seyn]* fuera "imaginado" e "inventado" arbitrariamente y sólo a voluntad, donde sin embargo ha sido mentado completamente lo contrario. La palabra pensar *[Er-denken]* quiere decir: el pensar que es antes *acaecido-apropiadoramente* por el ser *[Seyn]*, lo por pensar, y es realizable sólo en una historia y como historia del ser *[Seyn]*. De allí que la palabra "pensar" *["Erdenken"]* entendida a partir del uso lingüístico habitual es por completo mala conductora y por ello ha de ser evitada. En el significado aquí reivindicado mienta al pensar acaecido-apropiadoramente por el ser *[Seyn]* – a diferencia del re-presentar metafísico que trae-ante-sí al ente como tal.

"Metafísica" es sólo concebible como tal cuando la historia del ser *[Seyn]* ha abandonado al "período" "metafísico". Metafísica es entonces el nombre para la historia de la in-sondabilidad del ser *[Seyn]* bajo la primacía, por él permitida, del ente, que admite al ser como entidad (κοινόν).

El pensar según la historia del ser no es algo así como un modo-de pensar "historiográfico" o uno tal que sólo ejerce particularmente la "historia" del pensar.

El nombre ha de indicar que este pensar ha sido acaecido-apropiadoramente por el ser *[Seyn]* mismo, acaecimiento-apropiador que constituye la esencia de la historia (cf. *Reflexiones* XIII).* Este pensar se sos- 358

* En *Überlegungen C.*, en *Gesamtausgabe*, tomo 96.

tiene en un *saber* que no puede ser aportado ni tampoco sólo más-sugerido a partir de ningún conocimiento del ente. Ni siquiera la metafísica, como manera del "saber" vigente del ser dirigido a la entidad, puede desde su ignorancia producir algo sabible.

El saber procede de la experiencia fundamental de la indigencia de la ausencia de indigencia, donde se hace manifiesto el abandono del ser al ente, que hace señas más allá, hacia el ser acaecido-apropiadoramente por el rehuso en tanto esencia del ser *[Seyn]* y ser *[Seyn]* de la esencia. Pensando *[erdenkend]* el esenciarse de la verdad del ser *[Seyn]*, se conforma con lo que tiene que ser llamado historia del ser *[Seyn]*. Esta historia no consiste en acontecimientos y en el aparecer y desaparecer de opiniones sobre el ente sino *es* lo que responde la voz de la calma, asume esta voz en el callar de un decir propio.

Acaecido *según la historia del ser [Seyn]* – de la historia, que es el ser *[Seyn]* mismo, ensamblado en instancia del ser-ahí.

El nombramiento no es denominación alguna según una ubicación o un aspecto, sino según la esencia del pensar mismo, elevándose desde el otro comienzo

El pensar pensante es preguntar; él mismo nunca responde; y ello no porque la respuesta haya de ser siempre aplazada de nuevo a través de un interminable preguntar, que no se sabe cómo, sólo desde un sospechoso deleite en sí mismo se mueve en sí mismo y produce efecto. El preguntar de este pensar es esencialmente otro y en ello se fundamenta porque no sólo nunca, sino esencialmente no responde.

La respuesta viene respectivamente sólo de lo que a-tiende al preguntar pensante. Esto es la voz de la calma, en la que el pensar prepiensa, pero siempre sólo escuchando; y todo decir es escucha, templable a través de la voz.

Por el contrario, el proyectar *re-presentativo* de lo pre-cedente an-
359 ticipa ya la "réplica", dice ya la otra "palabra"; ciencia asume por doquier el responder y difunde y afirma la exigencia de responder, del enunciar explicativo. "Querer"-saber es persistir en tal responder. De este modo se llega luego a la falsa opinión de interpretar todo preguntar sólo como estadio previo de tal responder y al mismo tiempo de rebajar el mero preguntar (porque no alcanzando nunca la respuesta) a una perplejidad y extravagancia.

Por ello es eludido todo intento de preguntar pensante, porque se pone al acecho de una respuesta, si y cómo se logre o malogre.

Por ello es evidente la excusa: que no se pueda esperar hasta que la respuesta sea dada con sutileza y por ello se tenga que renunciar al preguntar.

Como si esperar la respuesta y aguardarla no se *conformara con palabra esencial*, que procede de lo preguntado mismo y no puede ser cal-

culado por quien pregunta, como si el esperar fuera sólo un preludio y no la única historia (del ser *[Seyn]* mismo).

Porque este pensar *[Erdenken]* de la verdad del ser *[Seyn]* (el a-tender a la voz de la calma) es todavía extraño a nosotros y a todos los que proceden de la metafísica, computamos según los resultados y rechazamos lo carente de resultado. No percibimos la palabra en ese decir en el que "propiamente", es decir, pensado aquí calculadoramente, "nada" se dice. No sospechamos que ya aquí la nada es una velada noticia del ser *[Seyn]*, que nuestro poder oír se limita al acechar y sonsacar de lo en el fondo ya conocido.

No medimos nunca lo otro, lo que aquí sólo puede ser una "conversación"; el nada más hablado, no se apoya en refutación y tener razón, sino únicamente en alternativo no saberse despierta y guarda un intransitado curso de la meditación.

El pensar *[Er-denken]* del ser *[Seyn]* no contesta nunca por sí mismo, porque preguntando por, sólo aguarda el traslado a lo disponedor de la voz.

Y por ello este pensar *[Er-denken]* tampoco nunca está ansioso por 360
un probar y fundamentar; para el calcular y el explicar que todo lo conoce se lo excluye entonces como arbitrario afirmar, como el punto de vista de un singular. Concediéndole mucho, puede regir entonces como "poesía", una concesión que apenas oculta una compasión por la incapacidad de fundamentación y de forzamiento a un acceso universal.

Pero ¿de dónde toma obligatoriedad el pensar *[Er-denken]* de la verdad del ser *[Seyn]*? Del a-bismo de la asignación a las simples decisiones; pues obligatoriedad nunca es aquí el encadenamiento a la escala de grados de explicación, sino la liberación del hombre a su otra subsistencia esencial – el ser-ahí. Ni un fundamento "racional" ni un objetivo "racional", ni una explicación ni una utilidad pueden aquí turbar la concisión del saber "del" ser *[Seyn]*. Pero lo intentarán siempre.

La historia del pensar según la historia del ser *[Seyn]* ofrecerá historiográficamente, sobre todo como tránsito, toda otra apariencia que la de la metafísica. Ésta tiene una omisión esencial (de la fundación de la *inocultación* como verdad del ser *[Seyn]* y del ser *[Seyn]* de la verdad) por comienzo dominante, de modo que frente a éste, sin captarlo en esencia, aparece como un avanzar a más elevada "verdad" en la certeza de sí misma y está colmada de victorias y botines. En el futuro el pensar tiene su señorío en el silencio de la calma, en la liberación a lo simple, en el "efecto" arrancado de lejos, sólo mediado e inaparente. Insólito, solitario, en calmo júbilo, de la nunca abandonada gravedad viene este pensar a la palabra histórica. El incomprendido signo de una resonancia del tránsito es el importuno *fin de la filosofía*, que tiene que ser aún negado únicamente por la erudición filosófica, porque ésta allí, donde a

ella como "ontología" aparentemente una vez más hace señas una cercanía a la pregunta conductora de la metafísica, se mantendrá lo más alejada de todo saber pensante.

361 El pensar según la historia del ser *[Seyn]* nunca puede responder a objeciones metafísicas y a tales que son extraídas de los últimos residuos de la metafísica. Pero un pensar según la historia del ser *[Seyn]* nunca pondrá objeción al con él emparentado y a-corde, pero tampoco ofrecerá ciegamente un asentimiento, sino mantendrá pura más vigilantemente la soledad de la asumida vigilancia y hará tornarse la indigencia más coaccionante, el preguntar más atendedor.

A-cuerdo nunca llega aquí de la conformidad de pareceres, sino de la extrañeza del preguntar abismoso; pregunta y pregunta se reconocen en la infranqueable quebrada, en la que penden, quebrada que es el claro del *mismo* abismo y testimonia la de-terminación una a través de la voz de la calma.

Todas las reivindicaciones habituales, procedentes de la erudición y de los escritos y discursos públicos, de "acuerdos" y "debate" y elogio y rechazo aquí han caducado.

99. La pregunta por el ser según la historia del ser [Seyn]

es el preguntar-por la verdad del ser *[Seyn]*; el preguntar-por mismo trae aquí la única respuesta posible en el modo de la instancia en el claro del acaecimiento.

¿Pero qué deviene en el evento con el "ente"?

¿Cómo tiene que ser dicho el ente, cuando ya no lo pensamos desde la entidad?

Ahora tan sólo –desde el claro del ser *[Seyn]*– un ente ya no puede ser explicado desde su "rendimiento" para algo ni desde su origen –tampoco de su procedencia esencial–.

Tan sólo ahora tiene un fundamento la pregunta por el ente desde su ser.

Antes éste era sólo el recurso por el cual el ente era depositado en la entidad.

362 *100. Metafísica y pregunta por el ser* [Seyn] *(evento)*

La correspondencia del proyecto representativo (que *no* se lanza) del ente en totalidad sobre la entidad *y* de la decisión esencial sobre el hombre como animal rationale, persona y subiectum se encuentra en la base

de toda metafísica, sin embargo no puede ser interrogada, pensada ni dicha por ella misma como unidad originaria en su esenciarse.

Lo que sin embargo vemos en tal meditación sobre la metafísica como su fundamento y su límite interno es el primer reflejo del *evento-apropiador*, todavía enteramente hundido en sí. Sólo aclarar a éste en el proyectar como lanzarse desde la inesencia del subiectum al *ser*-ahí.

101. Proyecto y proyecto

Los proyectos del ente sobre la entidad concuerdan entre sí en su historia; entre ellos no puede surgir la confrontación, sino sólo el esfuerzo del acuerdo ante la apariencia de discordia, que procede del exterior, de que todo proyecto representativo se anquilosa en su producto y ya no puede más concebirlo como esencialidad de la misma esencia (de la entidad) del ente.

Pero ¿cómo se iguala aún el proyecto de la verdad del ser *[Seyn]* que se lanza, a un proyecto representativo y al todo de su historia? ¿No tiene que darse aquí confrontación, que ha superado todo querer-probar demostrar como pequeña pretensión del cálculo? La necesidad de la confrontación no procede de la incompatibilidad de los puntos de vista, sino de la indigencia de fundar la resolución como esenciarse del ser *[Seyn]* como abismo de la entidad. Confrontación es transformación del hombre como subiectum en el ser-ahí como sitio de la instancia en la verdad del ser *[Seyn]*.

Pero el proyecto del claro del ser *[Seyn]* es a-rrojado por el ser *[Seyn]* 363
mismo; pero el hombre tiene que encontrar al ser-ahí, sólo en el cual se agita el impulso de ese arrojo y que exige el lanzamiento.

102. Olvido del ser

Parece justamente ser mantenido alejado en toda metafísica, pues *ésta* (la metafísica) pregunta por cierto por *el ser* del ente, pero no pregunta por el ser y olvida sobre el ente *en su entidad* justamente al ser y su verdad. A lo que la metafísica pregunta (entidad), sujeta en la carencia de necesidad, que no deja surgir una interrogación del ser y su verdad.

Hasta a la nada es incapaz la metafísica de impeler hacia la verdad del ser *[Seyn]* como la primera cuestionabilidad, pues la nada es "explicada" así y así metafísicamente.

De este modo se encuentra en la metafísica un olvidado olvido de sí misma.

Pero donde éste es nombrado, es ya verdad del ser *[Seyn]*, recuerdo* en el claro del ser *[Seyn]*, realizado y experimentado como indigencia.

103. La estructura de la metafísica

Apenas si lograremos la diferenciación de ser y ente, aunque ella soporta toda metafísica como tal e inicialmente es griega.[a] El ser aparece como el empalidecimiento del ente, del que necesitamos para el representar del ente en general.[b] Tomado de este modo el ser es asociado al
364 ente y cuando considerado, representado también en las formas de la representación del ente: el ser es una vez más el ente, mas sólo en su oscurecimiento.

Pero permanece pues subsistiendo esta diferenciación de tal modo no aclarada y no fundada como algo corriente ininterrogado, entonces en su circuito, en lo representable anotado a través de ella, nunca el ser mismo será experimentable en su cuestionabilidad. El ser *[Seyn]* oculta entonces la posibilidad de su verdad y de su fundación, libera al ente sólo en lo general de la entidad. Esta ocultación es rehuso, que procede del ser *[Seyn]* mismo, que sólo despide aún la vacía entidad al olvido del ser como su inesencia. La imperturbada supremacía de esa diferenciación no sólo testimonia sino es ella misma rehuso de la verdad del ser *[Seyn]* a través de éste. *La diferenciación como tal en totalidad*, en tanto es en general experimentada, se desoculta a otro pensar como esenciarse del ser *[Seyn]* mismo.[c] Por cierto la diferenciación muestra el rostro de una haceduría del representar, pero en verdad el diferenciar –y ello siempre ulteriormente– llega sólo tan lejos como la decisión sobre ocultación y desocultación del ser *[Seyn]* mismo a través de éste.

En virtud de este rehuso de su verdad el ser *[Seyn]* retoma por cierto al hombre en su esencia para un ser asignado al ser *[Seyn]*, no obstante de tal modo que se ha vuelto al ente como tal y en el fondo ha sido desposeído del ser *[Seyn]* (el hombre fundado en la metafísica es el librado al desposeimiento). Esta vuelta al ente, fijada a través de ello, sólo puede conocer el ser como lo sumo y más general del ente; por consiguiente como un tal del tipo del ente pero no obstante diferenciado de éste.

La diferenciación hace inaccesible al acaecimiento. Y cuando alguna

* En el original, 'Er-innerung' subraya la composición de la palabra y su sentido de interiorización con respecto al claro del ser *[Seyn]*. [N. de la T.]

a. ¡Hasta qué punto sí!, ¿no?

b. Cf. *Beiträge zur Philosophie*, 261. "Das Meinen des Seyn".

c. ¿Pero en qué figura? en la de la *inesencia*.

vez apareciera algo de él, tendría que volverse un proceso en el hombre presente ante la mano – o hasta regir como una producción del hombre, como una exposición de "principios" y condiciones, cumplida a través de 365
la subjetividad.

De allí que donde el a priori es determinado subjetiva-trascendentalmente, la diferenciación en un aspecto sale a la luz en forma más aguda, sin embargo de modo que la posibilidad de experimentar en aquélla el esenciarse del ser es contrarrestada definitivamente.

La interpretación trascendental-idealista del ser como entidad (en el sentido de las categorías) es nuevamente la condición previa de la rezagada elaboración erudita de las categorías en sistemas, que presuntamente se deberían haber liberado de la estrechez y unilateralidad de los puntos de vista idealistas y semejantes.

Por ello falta a la metafísica la fuerza esencial interior también para sólo puramente pensar la diferenciación, desde la cual disputa su propia esencia, y su predominio y validez misma; ello significaría ya atravesar su propia esencia y llegar a estar por encima de sí misma.

La diferenciación de ser y ente determina esencialmente al pensar tan sólo en el instante en que ya la metafísica, a través de la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]*, ha sido superada y allanada al ser *[Seyn]* la resistencia de la entidad y del ente.

¿No caduca entonces, justamente, la diferenciación en el instante de la cumplida realización sabedora? Evidentemente – entonces sólo sirve aún de capciosa mala conducción del pensar según la historia del ser *[Seyn]*, mientras éste intente a partir de la diferenciación y a través de una fundamentación de ésta hacerse pasar a sí mismo quizá como mera continuación del pensar metafísico.

Pero tal vez este intermedio del tránsito sea necesario para experimentar como historia del ser *[Seyn]* tanto a la metafísica como al pensar según la historia del ser *[Seyn]* y elevar al plano de una decisión inicial.

104. φύσις y metafísica 366

φύσις nombra aquello que encontramos sólo en rasgos groseros[a] cuando hablamos de surgente reinar. Surgir mienta la *desocultación*, a través

a. Si de inmediato pensamos más enteramente, entonces ha de pensarse en conjunto en la φύσις el *tomar posición que se oculta* (arraigar); el *volver* a la permanencia, con el surgir en tanto presenciarse que se despliega. Pero conforme a la historia de la φύσις el presenciarse οὐσία llega a primar y determina a partir de sí la estabilidad (duración del ὑποκείμενον).

de la cual se esencia sobre todo inocultación de inoculto, pero también ocultamiento y ocultación y disimulabilidad.[a]

La desocultación mentada así esencialmente queda indeterminada en sí misma y en su carácter aconteciente y esencial, sí se da sólo como inocultación y ésta de inmediato como entidad del ente. Ello indica que el surgir (la desocultación) hace surgir ente como tal a lo inoculto, donde inocultación mienta estabilización del presenciarse, en lo que se expresa lo que sea llamado el reinar. Este reinar mienta eso, que un ente está incluido en la *esencia* de la desocultación – con lo que no sólo él mismo está inoculto, sino que es determinado en su esencia a través del paso del dominio de la φύσις a una pertenencia a ella. Esta pertenencia a la desocultante estabilización del presenciarse es el *per-cibir*, es decir el *per*-cipiente acoger y pro-ponerse lo inoculto como tal; el percibir es en sí al mismo tiempo reunión en la unidad, que precisamente no significa la uniformidad, sino el presenciarse de lo que aparentemente contra sí se au-sencia.*

Νοῦς y λόγος determinan la pertenencia del ente que transfiere dominio y de este modo, visto a partir de la φύσις, distinguido, a la desocultación; este ente se conoce como hombre y se compara y determina de inmediato y en lo sucesivo únicamente desde la diferencia con otro ente
367 en lugar de desde la única distinción a través de esa pertenencia. Por ello la "razón" (νοῦς, λόγος, ratio) deviene luego rasgo de diferenciación ante el mero animal.[b]

Pero la φύσις misma –la desocultación– hace aparecer algo inoculto, es decir ente, pero ella misma se *oculta*; lo que da una seña de que la desocultación procede de una ocultación y a ésta pertenece la esencia inicial.

Tal vez de ello se pueda deducir por qué la φύσις misma, a una con la ἀλήθεια, nunca alcanza la claridad de la fundación esencial extraída de ella y en cierto modo sólo ininterrogados e inconcebidos jirones de su esencia degeneran entonces en determinaciones decisivas del ser. El *evento de la desocultación* se oculta y esta sustracción pertenece tal vez a todo comienzo, porque éste conserva sólo así lo que transfiere dominio. No tenemos hasta el momento circuito alguno del saber y experimentar y decir, para interpretar ese evento como evento desde él mismo. Sin saber sólo tampoco acerca de su cuestionabilidad, caemos de inmediato en las explicaciones del ente desde sus más generales condiciones y cau-

a. ¿Como ocultamiento? Cf. la observación que antecede.

* Reproducimos la separación del prefijo que en el texto original se hace en 'ab-west' por 'au-sencia' procedente del latín 'absentia'. [N. de la T.]

b. (¿Por qué se llega a esta determinación "del hombre"?)

sas y en la interpretación del hombre como animal rationale, mentando así llevar al saber lo "físico", es decir, el ente en el más amplio sentido.

El φύειν de la φύσις, su que y así, no es explicable, no en el sentido *esencial*, de que aquí el explicar piensa demasiado cortamente y ante todo olvida, cuán exclusivamente esencial es aquí sólo la decisión a una adecuada referencia al comienzo.

¿Y cuál es esta referencia? Sólo comenzantes, es decir, aquí sólo preparadores de un comienzo se relacionan con el comienzo sido y tan sólo así sobre todo-esenciante.

Tal preparación es recuerdo desde meditación.

La meditación como interrogar de la *esencia* dominante o bien inesencia de la verdad da en primer lugar con lo que llamamos "metafísica", porque en ella como historia del ser mismo es llevada hasta el fin una decisión o bien indecisión sobre la verdad del ser *[Seyn].* 368

Por cierto la meta-física parece trascender precisamente toda φύσις y caer fuera de su ámbito de señorío. Pero la *trascendencia* "sobre" los φύσει ὄντα toma ante todo otro a éstos –el ente determinado a través de la φύσις– para el salto e indicación de camino y el traspaso si a algo permanece referido, entonces precisamente a la φύσις. Pero luego entonces la trascendencia no se dirige a otra cosa que a la ἀρχή de los φύσει ὄντα; *la metafísica no busca otra cosa que la* φύσις; y finalmente piensa únicamente a ésta (como οὐσία), para justificar a los φύσει ὄντα y asegurarlos como la estancia en el sentido del ente en totalidad descubierto y explicado. La meta-física despliega y ensambla la inocultación del ente, y la ensambladura (ensamble) consiste en que algo presente es expresamente experimentable como tal a partir del presenciarse del "primero" (ἀρχή) y del εἶδος, puesto en diferentes lugares como en sí estable y distante y de cada uno competentemente diferenciado –separado– y de este modo es emplazado al "ente" un espacio en el circuito del ser. La metafísica es y realiza este emplazamiento del ente en el ser, sin experimentar el "espacio" mismo y dominarlo en la esencia.

La metafísica es el ensamble del desocultamiento del ente a un tal, es decir a lo inoculto, cuya inocultación se determina como entidad en el sentido de estabilización del presenciarse sin interrogación y saber del carácter espacio-temporal del ser y su verdad.

Si decimos que la metafísica y sólo ella confirma la φύσις y transforma su supremacía en lo irreconocible de la maquinación, si decimos brevemente que la metafísica es la verdadera *"física"* como saber de la φύσις en el sentido del ser del ente y entendemos la φύσις como la razón opuesta a la subsistencia de la τέχνη y su transformación en "técnica", entonces no mentamos φύσις en el sentido tardío de "naturaleza" o acaso "sen- 369
sibilidad", sino en el sentido inicial del surgente reinar, lo que tiene tanto menos de común con "naturaleza" y sensibilidad como con "sobrenaturaleza" y "espíritu" y "suprasensible".

Pero mientras dejemos la φύσις en estas depresiones y sólo la obtengamos de la destitución como "naturaleza" contra "historia" y "espíritu" y "dios", mientras no veamos que justamente *lo que* estos conceptos han de concebir debe su origen esencial únicamente a la φύσις, pensaremos la φύσις demasiado adicional y exteriormente y la "metafísica" *no* como ensamble de la historia del ser. Mientras tal mentar dé la medida, caerá la superación de la metafísica en la misma valoración.

Todo esto testimonia el *abandono del ser* del ente.

105. La "figura" y la φύσις

no es ningún "fenómeno" "óptico", sino metafísicamente el estar puesto en sí, el levantarse al puro presenciarse. Por ello no es suficiente, hasta esencialmente insuficiente, reconducir el pensar griego del ente (εἶδος, ἰδέα) a lo "óptico".

Lo "óptico" tiene más bien esta distinción, porque ante todo se conforma a la esencia de la φύσις; lo "óptico" *como* lo puesto-a un lado, lo que permanece-detenido, en-contrable en una percepción que se dirige a ello.

La distinción de la vista (ἰδεῖν, ἰδέα) es tardía –así como la conformación del θεωρεῖν– aunque conforme al ἐόν, contra lo cual νοεῖν y λόγος producen más esencialmente y sin estar referidos a sentidos la presentificante percepción y reunión.

Los griegos acentúan lo "óptico", porque piensan el ser como φύσις; pero este pensar no es la consecuencia de que los griegos sean "hombres ópticos"; como en suma un "órgano sensorial" no puede hacer nada sobre un planteo esencial del *ser.*

370 *106. El ser como* φύσις

Pensar *esto* en el sentido de φύσις significa otra cosa que experimentar la φύσις (como ser), donde se puede prescindir del "como ser", porque la φύσις misma predomina sobre "todo", es decir, el ente en totalidad y en ello se muestra como el máximo ente.

Tan sólo en el pensar según la historia del ser *[Seyn]*, que ya mira previamente hacia la tempo-espacialidad como el ámbito de proyección de la metafísica, se hace sabible la φύσις en su esencia de ser *[Seyn]*.

Se puede, aunque de modo muy defectuoso, comprobar historiográficamente que en el pensamiento griego el concepto-φύσις tenía un significado determinante; ello no basta nunca para llevar a cabo la meditación *histórica* acerca de que y de qué modo la φύσις-ἀλήθεια determinó el

"pensar" hacia la filosofía como "metafísica"; pues la φύσις está pensada también allí y allí antes, donde no es nombrada, donde, aunque no arbitrariamente, se ha diseminado en una diversidad de "significaciones", de las que cada una más oculta que desvela un paso esencial de la "metafísica" (cf. Aristóteles, *Metafísica* D 4).

Este pensar del ser como φύσις exige ya *el pensar del ser mismo* y a saber en atención al modo de esenciarse a él asignado (acaecido-apropiadoramente por él mismo). Por el contrario el representar de la φύσις como entidad del ente piensa hacia el ente ya desde él y permanece al interior del horizonte de la metafísica. Ese pensar del ser como ... piensa desde la historia del ser. Por ello permanece pensar según la historia del ser *[Seyn]*, apenas localiza a la metafísica, en doble sentido y forma; por una parte piensa "más" (otra cosa y diferentemente de la metafísica); y luego piensa precisamente por ello ya no "metafísicamente" en el sentido de la bien examinada metafísica, porque ya nunca más puede encerrarse y limitarse al horizonte de la respectiva posición fundamental y ello hasta sin saber de un límite.

Meditación histórica transforma la historia y tiene también que saber esta transformación, para tan sólo así mantener su más propia simplicidad. 371

107. Cómo la φύσις exige lo que luego se llama "metafísica"

φύσις como presenciarse que surge deja "ser" al ente como tal, acuña desde su esencia al ente como presente subsistente y por ello luego experimentado desde el acceso a él (en el pro-ducir re-presentativo) como presente ante la mano, como lo que se encuentra-delante, repuesto y puesto en sí – ὑποκείμενον.

Φύσις como presenciarse que surge, se ofrece a su apertura por ella inaugurada, que la distingue y hace así al ente –el respectivo ente, así y así, allí y luego– *distinguible* entre sí y en ello simplemente con respecto al ser. *Esta diferenciación* tiene de inmediato la impronta: ser –lo anterior al ente y así lo común a todo ente (κοινόν)– γένος en general: *entidad.*

El proyecto del ente sobre la entidad (como proyecto representativo) reivindica ya la inocultación del ser, a éste mismo como descubrimiento, no sabiéndolo más ampliamente en esencia.

Este proyecto perteneciente al ser mismo, debido a él sin saberlo constituye la estructura fundamental, en la que se sostiene el ente como tal, es decir "es".

Esta estructura fundamental es apropiada en el re-presentar y este re-presentar se experimenta luego conociéndose desde y hacia el ente,

como el pensar de lo tal que en el conocer del ente mismo no es mentado, sino se encuentra "más allá" de éste, en lo cual sin embargo se acusa como lo an-terior, en tanto el ser, el presenciarse, es considerado en su
372 estabilidad; el ser es siempre ya subsistente y así estable y lo más estable en general y así el primer esenciarse. Este pensar piensa τὰ μετὰ τὰ φυσικά, es "metafísico", "es" metafísica.

La metafísica es la estructura de lo abierto inaugurado por la φύσις misma para sí, estructura en la que el ser mismo se convierte en un componente diferenciable, y así en cierto modo sobre todo puede ser representado con el ente, aunque diferenciablemente.

La "metafísica" es entonces tomada hasta exclusivamente como el representar de esta estructura, como realización proyectual, sí como la exposición y el enunciado de este representar, como *teoría* y *doctrina.*

Pero el ser deviene entonces viceversa un *objeto* de la metafísica, frente al cual el ente mismo aparece "más ente", a menos que el "ser" se deje acusar sin embargo como "causa" y previa condición de representación con un cierto derecho más elevado.

*108. Metafísica**

es (pensada según la historia del ser *[Seyn]*) la estructura del descubrimiento del ente en lo inoculto de su esencia, que proyectada como entidad, es concebida en el sentido de estabilización del presenciarse, sin saber el carácter temporal de éste.[a]

En el aseguramiento de esta estructura el ente se hace representar *como* un tal, en lo que es representado *sobre todo*, y ello sin fundación propia, de inmediato en su ser-qué y ser-que[b] y correspondiendo a ello
373 proyectado sobre el γένος κοινότατον (más tarde ens commune) y la primera αἰτία (más tarde deus creator). Ambas cosas posibilita la consideración del ὄν ᾗ ὄν ἁπλῶς (οὐ κατὰ μέρος τι) y distingue a éste como πρώτη φιλοσοφία. En tanto la ἀρχή del ὄν ᾗ ὄν ἁπλῶς puede ser llamada el θεῖον (θεῖον de este modo es interpretable como lo antes y respectivamente presente), la πρώτη φιλοσοφία deviene en sí ἐπιστήμη θεολογική. Esta "teología" es en sí lo que más tarde es llamada "ontología" y sobre el fundamento base de las experiencias cristianas del ente es comple-

* Cf. 97. "El pensar según la historia del ser *[Seyn]* y la pregunta por el ser".

a. Estabilización del presenciarse acaba en la organización y en la realización de la esencia del poder como maquinación. "Técnica" como verdad del ente en su entidad.

b. El origen de qué y que desde la diferenciación del ente *como tal* y del ente *en totalidad.* Esta diferenciación misma *infundada.* Qué *y* que como diferencia en el presenciarse y estabilidad.

mentada y explicada como ens creatum a través de la teología rationalis. Para Aristóteles la ἐπιστήμη θεολογική es la más distinguida entre las formas de saber "teoréticas" (ἐπιστήμη ματηματική y φυσική) y se diferencia a la vez con éstas ante toda ἐπιστήμη ποιητική y πρακτική. Con ello están predeterminados los rasgos fundamentales de la historia de la metafísica occidental.

La πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles no puede ser tomada como "ontología" en sentido tardío ni ser dada como teología rationalis en el sentido de una disciplina separada de la methaphysica specialis. La πρώτη φιλοσοφία se encuentra *antes* de esta diferenciación y es *en sí* θεολογικη (ἐπιστήμη). Lo "ontológico" posterior no está todavía separado en las más generales representaciones y "conceptos" y lo "teológico" posterior no limitado a lo "divino" de un dios creador. Antes bien, las determinaciones del ὄν ᾗ ὄν concuerdan griegamente según su φύσις (cf. *Met.* Γ 1) y según la primera αἰτία, es decir ἀρχή en el presenciarse uno de lo primero-estable, que da ya antes a todo respectivo singular y ente el "aspecto" de un ente y por ello también sostiene a sí mismo en el propio acabamiento, porque es el "comienzo" en el sentido de lo "primero desde lo cual" de todo presenciarse.[c]

(La pregunta, a la que algunas anteriores interpretaciones de Aristóteles se inclinaban, en qué sentido la πρώτη φιλοσοφία podría unir en sí la "ontología" y la "teología", es ya como *pregunta* no griega; no obstante 374
la meditación acerca del carácter *"teológico"* de la πρώτη φιλοσοφία permanece una necesidad; tan sólo desde ella deviene concebible la ontoteología de la metafísica moderna (Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche) y asible en su fundamento. La θεολογικὴ ἐπιστήμη no es "teológica" en sentido cristiano-judío sino determinado *"metafísicamente"*, es decir, *griegamente.*

Lo que es representado en el saber del ὄν ᾗ ὄν ἁπλῶς (no κατὰ μέρος) es χωριστόν (οὐ μετὰ τῆς ὕλης) y ἀκίνητον.

El χωριστόν mienta el puro presenciarse del aspecto y el *presenciarse* en éste y como tal – en el ausentarse de todo modificable, respectivamente así y así dependiente de un aspecto.

El ἀκίνητον mienta lo libre-de vuelco (μεταβολή), eximido de cambio, *la pura estabilización.*[d]

La estabilización del presenciarse (como esencia del ser) puede aún ser metafísicamente expresada como el ἀεὶ ὄν,[e] el nunc stans – el ahora estante, estable (es decir, presente = presencia). De este modo se eleva

c. πρῶτον, ὅθεν: surgimiento.

d. El resultar como tal, es decir, inocultación y entidad.

e. Pero el ἀεί griegamente como respectivamente – carácter de presenciarse.

desde la esencia de la entidad así concebida la "eternidad" a una, sí a la medida fundamental de la determinación metafísica del ente; de aquí surge junto con el proyecto conductor sobre la ἀρχή (es decir el primero –antes de todo– que se esencia-aquí), el pensar sobre lo in-condicionado y con ello las condiciones de posibilidad; el último posible "eterno" sólo puede ser el "eterno retorno de lo igual".

Inicial es la φύσις como ser (en totalidad sobre todo) el máximo ente; en el acabamiento de este comienzo el ente (abandonado por el ser) deviene el máximo ente y en cierto modo sustitución del ser, en el caso de que para lo más volátil (el último humo de una realidad evaporada) sea aún necesaria una sustitución.

Al comienzo y en el fin de la metafísica falta en respectiva manera
375 diferente y por respectivas diferentes razones la diferenciación de ser y ente. Pero también en el transcurso de la historia de la metafísica, puesto que esta diferenciación se hace más clara, carece de toda fundamentación, es ya *el* ensamble en la estructura de la metafísica, que tan sólo posibilita los metafísicamente re-presentables ἀρχαί, αἴτια, *principia*, fundamentos, causas, condiciones y valores y hace necesaria la transformación histórica de las posiciones metafísicas fundamentales.

La metafísica no está a la altura de una custodia del ser en el pensar esencial que predispone al ente en totalidad, aunque interroga al ser en cierto modo, para responder al ente a la pregunta qué es.

Porque la metafísica tiene que desistir del saber del ser *[Seyn]* por el hecho de entregarse al ente, tampoco puede nunca ser producido por ella lo que encierra en sí la garantía del acaecimiento-apropiador de la verdad del ser *[Seyn]* en el ente: y esto es la fundación del *ser*-ahí. A ésta pertenece como primer aditamento del hombre la magnanimidad e indulgencia, que renuncia a "intereses vitales" y "eternas beatitudes" como criterios de gestión y juicio del ente en igual decidida manera.

Mientras la metafísica está en el poder en el ente y mientras este poder se haya establecido por completo en los vástagos y seguidores de la metafísica, las "concepciones de mundo" cristianas y anticristianas, le permanecerá vedado al ser *[Seyn]* expandir el espacio-de juego de una historia a la nada de él mismo surgida y sólo esenciándose a partir de él.

*109. "¿Qué es metafísica?"**

Esta conferencia, que se sostiene en una "perspectiva" expresamente limitada, pero modernamente esencial, en tanto pregunta a partir de

* Conferencia 1929, en *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, tomo 9, pp. 103-122.

las *ciencias* como una forma fundamental moderna de la referencia al ente como tal, excede ya a la metafísica como determinación de la entidad del ente. 376 No obstante designa al exceder y el planteo así alcanzado precisamente como la verdadera metafísica, en cierto modo la *meta-metafísica.*

La tradición histórica ha sido preservada para la confrontación esencial, pero al mismo tiempo lo otro, la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]*, ha sido indicado a partir del ser-ahí, sin que el ser-ahí sea *propiamente* nombrado. De todo lo que se dice aquí nada es *por sí* en contenido temáticamente esencial –ni "la nada" ni "la angustia", ni la "lógica", ni la primacía de la disposición– decisiva es sólo la *experiencia* de lo que *no* es un ente y nunca el ente y sin embargo tan sólo eleva a éste *como* un tal a lo abierto de su esencia.

En la conferencia han sido nombradas dos "proposiciones" de la metafísica, sin que sean desplegadas en su más propia cuestionabilidad (según la historia del ser *[Seyn]*):

1. *Ser y nada son lo mismo.*

La "nada" ha sido entendida aquí en sentido hegeliano, es decir metafísicamente, al hilo conductor del proyecto re-presentativo de la entidad como objetividad; igualmente el ser, es decir como lo "más general" más vacío, κοινόν, el marco extremo de la entidad. La nada *noedora* por el contrario surge de la esencia del ser *[Seyn]* como *rehuso* (acaecimiento en la ocultación). Tan sólo del rehuso surge la *negación.*

2. ¿Por qué es en general ente y no más bien nada? (cf. supra, p. 231; cf. semestre de verano de 1935 *Introducción a la metafísica*).*

a) metafísicamente pensado se pregunta aquí por la *causa* a través de la cual el ente es puesto junto y la nada en cierto modo apartada y reprimida; el ente ha sido concebido como lo producible representable 377 y la nada como la negación del ente en totalidad.

b) Preguntado según la historia del ser *[Seyn]* mienta la pregunta: ¿por qué razón tiene entonces el ente la primacía, de modo que el ser sólo un suplemento?; ¿por qué razón el esenciarse de la nada ha sido predominado, pero la nada en el sentido de la pertenencia al ser *[Seyn]* como su abismo? (respuesta: porque abandono del ser al ente ha soltado a éste a la supremacía de la maquinación; ¿pero qué es esto? [Evento]).

La ambigüedad de estas proposiciones, aunque ni remotamente dominada, ha sido dicha intencionadamente en conexión con la transitoria ambigüedad del concepto de metafísica como del nombre para la pregunta por el ser, que pregunta sólo por la entidad del ente o por la verdad del ser *[Seyn].*

* ***Einführung in die Metaphysik*, curso en Friburgo, semestre de verano de 1935, en tomo 40, pp. 3 y ss.**

(El libro sobre Kant* ha de mostrar que Kant en *cierto* modo es empujado al ámbito de la verdad del ser *[Seyn]*, pero que se arredra ante él y no conoce la pregunta correspondiente y en el interior de la posición fundamental de la metafísica para nada puede conocer.

La interpretación de la filosofía trascendental kantiana sobre el "esquematismo" y la "imaginación" *exagera* conscientemente para ya mostrar *al interior* de la historia de la metafísica que en esta misma se encuentra la necesidad de una transformación esencial de su pregunta. A este intento no le cabe en lo más mínimo una aportación del Kant "historiográfico", "cómo él ha sido"; se puede por ello proseguir tranquilamente en acreditar su incorrección, sólo se prueba con ello la incapacidad de examinar esencialmente la pregunta *por el ser*).

La conferencia *¿Qué es metafísica?* y el escrito *Kant y el problema de la metafísica* no sólo surgieron al mismo tiempo, se copertenecen como intentos para hacer visible la meta-física a partir de la metafísica y de este modo dilucidar la pregunta que *Ser y tiempo* pregunta por primera vez.

378 *110. Aristóteles, Metafísica Δ 4 sobre la φύσις*

Decidido por adelantado –conforme a su posición definitiva al comienzo– toma Aristóteles la φύσις como οὐσία τις, como *un tipo* de entidad. Esto quiere decir que entretanto el ser se ha expresamente solidificado en la entidad (sobre la ἰδέα), mientras en verdad y esto es según la esencia, por el contrario, no acaso sólo con respecto a la sucesión del conocer, la οὐσία es φύσις τις, un cierto modo en que el reinar que surge y se oculta se ha determinado como al mismo tiempo indiferenciado con respecto al ente para el proyectar representativo y en verdad finalmente a través de Aristóteles en ἐντελέχεια.

En Δ 4, 1015 a 12 ss. ha sido la φύσις, tomada según la procedencia esencial, subordinada a la οὐσία (al ser), mientras sin embargo en el decisivo despliegue de la πρώτη φιλοσοφία *Met.* Γ 1, 1003 a 26 sq. se dice expresamente que las ἀρχαί necesariamente pertenecen a una φύσις τις como una tal, lo que significa: las determinaciones fundamentales de la entidad son tales de la φύσις, la οὐσία está subordinada a la φύσις.

Aquí parece aún a través de la esencia fundamental de la φύσις, en todo caso en *el* aspecto de que en ella se encuentra: el presenciarse que sale a partir de sí y antes que todo, que constituye a todo presenciarse *[Anwesung]* en general; sólo que ahora ya no es el νοεῖν y el λόγος en el

* *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, tomo 3.

sentido del reuniente percibir (es decir, hacer presente *[Gegenwärtigung]*)* del surgir que reina lo único determinante para la referencia al ser y el ente; sino el ποιούμενον de la ποίησις, el πρακτόν de la προαίρεσις ha alcanzado expresamente el campo visual de la determinación de ser y correspondiendo a ello ha constituido los φύσει ὄντα como *un* circuito del ente aunque distinguido. Pero en tanto el ser por doquier se presencia en su esencia, permanece sin embargo mantenida la representación del ser como φύσις en el más amplio sentido, aunque empalidecido.

a) φύσις como γένεσις *–nacimiento–* el venir a estar en posición, el ponerse-fuera (desde las raíces) y ponerse-al descubierto- de *lo que crece, de los vegetales* (φύεσθαι) *(*distinguida referencia de *vegetal* y φύσις – (abrirse de la rosa). 379

b) *el de donde como el primero* –de este nacer– *que es* lo *que se pone fuera* y se pone, lo "en el" *nacer ya estable-presente.*

(b) el *que* y (a) el *como*; ¿aquí ya qué duplicación?

El *de donde* del verdadero movimiento –de lo *desde sí* estable. (*Movimiento* como *presenciarse* del *aún no del ya* como tal; *presenciarse*).

"Crecer a) como *aumentar – incremento* ("crece" el número) a través de mero a-ñadido (ἁφή–); aquí fuera del contacto –adición del uno al otro– nada necesario. Los *añadidos – ningún uno y el mismo en sí*, que tan sólo se hace antes correspondiente.

"Crecer" b) como concrescencia – *compenetrarse* – ser uno – *en cohesión y así y tanto.*

111. φύσις y metafísica

La meta-física es según su esencia histórica, a lo que el nombre originado de curiosa manera al mismo tiempo aún indica, para entender como un concebir de la φύσις.

Pero este con-cebir es conforme a lo por concebir (a la estabilización del presenciarse – surgimiento de lo que reina) un θεορεῖν, que toma en la mirada, es decir hace ser presente al ser mismo como ἀρχή del ente, donde ἀρχή mienta aquello de donde surge lo que surge; y ello es él mismo – *como surgimiento* (cf. la proposición de Anaximandro).

Pero presenciarse que surge es salir a lo abierto inaugurado, es en sí *inocultar*, inocultación. Lo que toda metafísica quiere y tiene que ver es la "verdad" – ella como primer y último nombre del ser, pero in-fundada, porque en primer lugar *la* ἀρχή.

* Precisamos entre corchetes las diferentes palabras empleadas en el texto original, que distingue al hacer presente temporal, 'Gegenwärtigung' del presenciarse, 'Anwesung' mencionado anteriormente. [N. del T.]

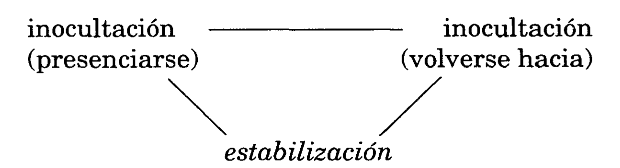
380 ## *112.* φύσις *y* ἀλήθεια

La pregunta por la verdad en el sentido inicial de la inocultación en el comienzo no es para nada planteada, porque inocultación es un nombramiento esencial de la φύσις misma, el nombre para el ser del ente.

La pregunta por la verdad sólo entonces deviene una pregunta por la esencia del conocimiento, después que se ha solidificado la interpretación inicial de la entidad.

Pero antes ha sido examinada una vez más (cf. la alegoría platónica de la caverna) la conexión esencial entre entidad (ἰδέα) y verdad (ἀλήθεια), pero al mismo tiempo ya en el tránsito a la transformación de la ἀλήθεια en la asimilación y corrección. Sin embargo según la historia del ser *[Seyn]* la verdad no puede ser pensada como carácter del "conocer", sino que el conocer mismo y su referencia a la "verdad" tiene que ser concebido como fundado en la esencia de la verdad, en lo que verdad inicialmente (en el otro comienzo) se eleva a la esencia del claro del ser *[Seyn].*

113. ἀλήθεια – ἀτρέκεια



ἀτρεκές: tomamos de inmediato lo inoculto como lo enderezado y desconocemos de nuevo en ello el contenido esencial.

Lo inoculto es lo no torcido, no vuelto e in-vertido y así no volviendo hacia el lado-"revés", sino: apartando el lado revés: mostrando el derecho.

381 Nuevamente esencialmente el emerger de lo presente en sí mismo, no-cambiado y no-torcido, antes bien enteramente en su esencia, es decir en el presenciarse de su que estando (vuelta-hacia).

A partir de aquí es asible tan sólo repensando la esencia del ψεῦδος.

¿Por qué ambos inicialmente infundables? El signo del ἀ-.

114. Metafísica

El ser: el surgimiento – *el reinante mostrarse, presenciarse e inocultamiento.*

Lo reunido (λόγος) en lo "uno"; unidad aquí inocultante y presenciarse[a] que se oculta.

Lo percibido (νοεῖν) – presenciarse en lo representado.

Lo visto (ἰδέα) visibilidad.

Lo que en el acabamiento (τέλος) *–habilidad* (ἔργον, ἐντελέχεια, ἐνέργεια)*– que sostiene.*

Lo máximamente ente – como primera causa de todo ente (*creator*, actus purus).[b]

Lo representado (monas?) *como pensado en certeza (verum – certum).*[c]

Objetividad efectiva del objeto efectivo (objetividad del objeto).

Incondicionada objetividad efectiva de la razonabilidad que se aparece.

La solidificación, aseguramiento de la subsistencia del devenir y si
no nada; y así el último humo de una realidad evaporada.[d] 382

Lo abarcador.

Metafísica

Ha sido pensada aquí rigurosamente, *nunca* entendida como parte de enseñanza, como "disciplina" filosófica, como forma de conocimiento y semejante, sino como ensamble del ente en la totalidad misma con el ente *como tal*, a saber como lo ensamblado a través de la entidad y lo impreguntado de la verdad del ser *[Seyn]*, cuyo extremo el abandono del ser del ente.

Por cierto, a menudo se tiene que hablar en primer plano, de modo que "metafísica" como teoría se corre al horizonte. Pero esta "metafísica" es sólo una consecuencia y degeneración de la meta-física como ensamble del ente desde su entidad; pero este ensamble surge del señorío del ser *[Seyn]* y su inauguración, sobre cuyo fundamento esencial descansa toda historia como subsistencia y no subsistencia de la verdad del ser *[Seyn]*.

La "metafísica" como *el* ensamble occidental-histórico del ente, en el cual éste tan sólo como un tal y a saber en el sentido de la estabilización del presenciarse en general viene a lo abierto (pero éste infundado), se

a. Presenciarse desde el surgir en el retroceso: presencia y estabilidad.

b. A través de lo romano *soterrado* todo lo griego; ¿hasta qué punto *preparado* a través de éste?

c. Metafísica moderna – *subiectum*.

d. Cf. artículo Nietzsche ("Nietzsches Wort «Gott ist tot»"), en *Holzwege*, *Gesamtausgabe*, tomo 5, pp. 209-267.

extravía en lo que se llama "concepción de mundo". La "metafísica" según su esencia (abandono del ser) no es señora de su esencia.

La metafísica es la verdad del ente como tal en totalidad, que posterga toda fundación de la verdad del ser *[Seyn]* desde el ser *[Seyn]* conforme al propio desasimiento de tal verdad (apertura como inocultación) del ente hacia la primacía sobre el ser.

383 *115. La metafísica*

comienza con la diferenciación platónica del ὄντως ὄν y del μὴ ὄν; pero este inicio es sólo la consecuencia del comienzo del pensar occidental, que piensa *[erdenkt]* el ente como φύσις – ἀλήθεια, pero al mismo tiempo no puede fundar la verdad como tal de este proyecto (el no poder desde la "grandeza" del comienzo del pensar; ἀλήθεια y la entidad misma y con esta solidificada; y lo que luego queda propiamente al pensar deviene ὁμοίωσις y corrección).

La metafísica comienza no develada con el comienzo del pensar occidental y se inicia sin embargo tan sólo con el primer acabamiento de este comienzo en Platón y Aristóteles. La filosofía preplatónica es en cierto modo pre-metafísica en *el* modo a saber, de que prepara la interpretación de la entidad como ἰδέα y con ello conjuntamente esa diferenciación ("metafísica" pensada según la historia del ser *[Seyn]* como el ensamble del ente en totalidad, no como "teoría").

La metafísica comienza a través del surgir del *ser* como reinar que surge. Pero aquí en cierta manera el ser no ha sido diferenciado con respecto al ente (*aún* no), el ser como presenciarse es lo más presente (ὄντως) y con ello el máximo ente y así aún del tipo del ente, o sea éste del "tipo" del ser. Tipo significa aquí "estirpe linaje", procedencia, donde también en lo procedente ya se encuentra la esencia de lo antes y primero presente.

El comienzo y el inicio de la metafísica no coinciden; tanto menos que el "acabamiento" (el "fin") y la conclusión.

La metafísica se inicia tan sólo donde la diferenciación del ser como κοινόν (de la entidad) del ente como ἕκαστον deviene ensamble del representar (en el modo en que previamente y no más considerado todo comportamiento se subordina y "ensambla" al ente como tal); este *inicio* plantean Sócrates-Platón, esta así iniciada historia de la metafísica es
384 concluida a través de Hegel, de modo que al mismo tiempo conduce esta *conclusión* al acabamiento; pues en la esencia de la "idea absoluta" se encuentra el que ésta en cierta manera *retoma* la diferenciación de "ser" y ente; permanece en verdad mantenida, porque en la metafísica nunca fue ni puede ser interrogada y fundamentada como tal, pero es emborro-

nada; en la época de acabamiento de la metafísica (puesto que todas las posibilidades de interpretación del ser de la entidad: ser y devenir y pensar y deber (valor) y apariencia coinciden en lo *uno* del "caos" ("de la vida") y en unanimidad con él se confirman y estabilizan en el ininterrumpido presenciar (eterno retorno de lo igual), la diferenciación ya no es esencial como ensamble (con el verdadero mundo es *también* el aparente suprimido). Lo que en el comienzo en virtud del simple señorío de lo asombroso de la φύσις *todavía no* necesitaba hacerse diferenciable, en el acabamiento *ya no* ha sido *más* diferenciado. Pero el caos de Nietzsche nunca puede valer acaso para la recuperación de la φύσις, tanto menos que el acabamiento del comienzo es el comienzo mismo, no obstante, porque aquél pertenece a éste. Pero la metafísica propiamente salida a la estructura y su historia entre Platón y Hegel determina pues para la *historiografía* también la interpretación de la filosofía preplatónica y poshegeliana. La metafísica se ve a sí misma y su historia en el horizonte de su ensamble y como modificación de éste; frente a lo cual el comienzo no es según la historia del ser *[Seyn]* una forma previa de lo tardío, sino éste una conformación caduca del comienzo. Que Nietzsche mismo conciba su filosofía como inversión del platonismo se fundamenta históricamente, en tanto sólo el horizonte de la metafísica puede ser conductor para la autointerpretación de la filosofía. Pero esta autointerpretación nietzscheana no es definitiva, porque la inversión lo fuerza finalmente a salir del platonismo y con ello del *inicio* de la metafísica. Por ello Nietzsche sólo puede ser concebido desde el comienzo de la metafísica como su acabamiento y ello *no* acaso porque haya apreciado particularmente la filosofía preplatónica (pues la toma en la interpretación 385
puramente platónica: en Heráclito el "devenir", en Parménides el "ser"). No el "heraclitismo" lleva a Nietzsche a la referencia esencial histórica al comienzo, sino ese pensar a consecuencia del cual se disuelve la *pregunta* por el *ser* del ente hacia el ilimitado predominio del ente en totalidad como "vida" que se autoestabiliza y confirma, que ya no es estimable sobre ningún "valor", sino sólo vivible. Pero porque en el pensamiento de Nietzsche todas las posiciones fundamentales de la metafísica expresa y de su historia concurren transformadas y se desdibujan, por ello es natural la seducción de incluir su "metafísica" sólo en lo vigente, en lugar de concebir que y cómo ella a través de la erección de la incuestionabilidad del "ser" es un "fin". Esto en todo caso sólo es concebible desde la superación de la "metafísica" como tal en la totalidad de su historia, es decir, según la historia del ser *[Seyn]*.

116. *"Ontología" – "Metafísica"*

Por doquier en los intentos ha sido tomada la única tarea, desplegar la *pregunta* por el ser y a saber la pregunta por el ser de inmediato y sólo en el todo otro sentido de la interrogación de la *verdad del ser [Seyn].* Con ello se transforma no sólo el "tema" y el "proceder", sino ante todo la esencia del hombre y la verdad del ente mismo y a través de ello de consuno el modo de decir y fundar.

Pero porque pues la pregunta por el ser es desde siempre *la* pregunta de la filosofía –desde su primer comienzo– y porque desde entonces la pregunta por el ser devino exclusivamente pregunta por la entidad del ente, este preguntar luego fue designado escolarmente "ontología"-"metafísica", era natural, hasta inevitable nombrar también y tanto más
386 decididamente como "ontología" y "metafísica" a la *toda otra* pregunta, que no aparta simplemente la primera, sino a la vez funda.

En esta asunción del título tradicional de la pregunta por el ser para un interrogar al ser de todo otro tipo, el uso de este título tiene que devenir, sin embargo, con el despliegue de ese preguntar una desfiguración de la intención más propia.

Así en la conferencia *¿Qué es metafísica?** la pregunta es contestada a través de la referencia a tal cosa, que por cierto es enteramente otra que la *metafísica,* en tanto ésta es concebida rigurosamente de modo histórico como ese preguntar por el ser del ente, que de la pregunta por la verdad del ser no puede ser dueña ni obligada a ella. En la conferencia es aún nombrado "metafísica" lo que nunca más es "metafísica".

El proyectante sondeo del *ser-ahí* como del fundamento histórico del claro del ser *[Seyn]* se interna en un reino que hasta ahora no "sostuvo" y sólo puede ser acaecido por el ser *[Seyn]* mismo –en tanto *éste* llega a su claro– con respecto a una historia. Este "ser-ahí" se esencia fuera *del* ensamble, como el cual la metafísica ha ensamblado la entidad del ente y hecho dis-ponible** para la historia occidental vigente.

Por ello es imposible hablar de una "metafísica del ser-ahí", como sucede en el libro sobre Kant,*** cuando justamente allí se ha indicado que la "metafísica" (a saber, lo que en la mencionada conferencia es entendido por ella) se funda en el ser-ahí y pertenece a éste y sólo a él.

Lo mismo rige para los nombres "ontología" y "trascendencia" en el tratado *Acerca de la esencia del fundamento.*****

* En *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, tomo 9, pp. 103-122.

** En el original se indica el parentesco de 'ver-fügbar' con los anteriores 'Fuge', ensamble, y 'gefügt', ensamblado. [N. de la T.]

*** *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, tomo 3, pp. 218 ss.

**** En *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, tomo 9, pp. 123-175.

Con los títulos conductores tradicionales ha sido mentada toda otra cosa y a saber de tal tipo que supera justamente lo antes designado así con derecho. La superación de la metafísica, concebida en el sentido esen- 387
cial de aquel ensamble– es ella misma aún dada como "metafísica" y a saber según el "nombre", nunca en la "cosa" y en la actitud del interrogar.

"Ontología" es asumido como título de la pregunta por el ser, pero la pregunta por el ser en el sentido de la ontología es justamente superada. Lo que "ontología" (interrogación del ser) es en *Ser y tiempo* no se determina a partir del título, sino que el título tiene que admitir otra interpretación, en verdad a él opuesta, que se sale enteramente de él y su ámbito semántico. Un expediente para indicarlo es el nombre "ontología fundamental".

Este dudoso procedimiento es por el momento inevitable, sobre todo siempre rige no apartar a la "metafísica", la pregunta inicial por el ser, sino a través de ella referirse a la toda otra. Donde *no* se sigue esta instrucción, sino que más bien se trae consigo todo pensar metafísico consolidado y se lo deja ser determinante, se confunde todo; sobre todo que no se trata en verdad de modificación de disciplinas sino del acaecimiento-apropiador del hombre en la verdad del ser *[Seyn]*, acaecimiento que exige una transformación de tipo único.

117. La metafísica

pregunta por el ὂν ᾗ ὄν, ens qua ens (ens qua tale), ente como ente.

El ᾗ, *qua, como,* ha sido allí *impreguntado*; lo que con ello es nombrado es la dirección proyectiva, lo abierto del proyecto, el proyecto como tal en general; que tal cosa es y es reivindicada como fundamento y fundante, explica la metafísica como νοῦς, ratio, razón. Formalmente indicado a partir de la pregunta metafísica, se podría decir: el pensar transitorio pregunta por el ᾗ, qua, como – en su esenciarse, de modo que éste es
reconocido como perteneciente al *ser [Seyn]* mismo, a través de lo cual la 388
verdad del ser *[Seyn]* deviene lo interrogado. Sin embargo esta pregunta por la esencia y fundamento y la necesidad del ᾗ no permanece suplemento y apéndice alguno del preguntar metafísico, acaso su teoría del conocimiento, sino aquí ha sido indicado el punto de giro de la decisiva transformación de la pregunta por el ser y con ella la destrucción de toda subjetividad y de cada determinación del hombre como animal rationale.

Toda metafísica piensa en causas, fundamentos, "principios", que se agotan en la división cuatripartita ya fijada por Aristóteles con diferentes variaciones.

En el pensamiento moderno el "*deber*" como fundamento recibe una

propia primacía y remontándose a la diferenciación platónica da un giro que corresponde a la posición subjetiva del hombre.

Este emerger del pensamiento-de valor tiene como fondo la causa finalis, de modo que –expreso o no– la *finalidad* conduce todo poner en cuenta del ente sobre la entidad.

El ser es calculado en las "causas" y "fundamentos" y estos asientos mismos sirven sólo al cálculo* y planeamiento del ente y devienen con respecto a éste siempre más suplementarios.

El esenciarse del ser *[Seyn]*, al que causas y fundamento no pueden alcanzar, es así totalmente bloqueado.

118. ὂν ᾗ ὄν

y a saber ὂν ἁπλῶς –sencillamente– en totalidad (no κατὰ μέρος τι) (γένος τι περιγραψάμενον). El ᾗ es el nombre *para la consideración* (al ente mismo a saber, en *tanto* es ente).

La consideración de este tipo, que no *apartada* la vista del ente, pero que tampoco sólo tal, περὶ ὃ πραγματεύεται τὰ ἕκαστα, sino al ente *como*
389 ente (καθ' αὑτό). Allí reside la pregunta del ente al puro esenciarse suyo, quiere decir: éste determina en general ya la entidad.

Sólo que, por encima de ello y además llega tan sólo ahora el respectivo tipo determinado de la mirada hacia el ὂν ᾗ ὄν.

Entidad quiere decir ya el en general del esenciarse; y esto debe pues ser visto *"teoréticamente"*, de modo que la ἀρχή de sí mismo es experimentada en él mismo, junto a ella misma, a partir de él.

Por consiguiente en general la consideración a ἀρχή, desde donde como aquello, en donde la estabilización y presenciarse propiamente – y a consecuencia de ello también αἴτιον.

A la esencia de la ἀρχή y de la αἴτια (αἴτιον) pertenece el ἀΐδιον (Aristóteles, *Met.* E 1, 1026 a 17); pero mirada previa a ἀρχή ha sido precisamente sostenida y conducida por el proyecto sobre φύσις – presenciarse que surge y conforme a ello *pro-ceder* –en sí el presenciarse con respecto a *"de donde"*.

Aquí está el origen para ἰδέα *así como para* αἰτία en el sentido de la *explicación* óntica.

Por ello también por doquier aún en Aristóteles, *Met.* Γ 1, E 1, K 7 la referencia a φύσις τις.

* En el texto original se emplea una familia de palabras sobre el verbo raíz 'rechnen', calcular, que despliega claramente un contexto de sentido calculador: 'Verrechnung', compensación, abono en cuenta; 'aufgerechnet', contado; 'Rechnungsposten', asientos; 'Berechnung', cálculo. [N. de la T.]

Aquí la esencial religación al proyecto inicial ya *tras* el pasaje por *Platón*.

φύσις, por una parte y en general, donde ἀρχὴ ἐν αὐτῷ – mientras aún el surgir al presenciarse; luego y en especial, donde ἀρχη τῆς κινήσεως; la "naturaleza" –en sentido óntico– es esto sólo, porque φύσις en lo propio del ser. Cf. Γ φύσις τις; pero aquí χωριστὸν καὶ ἀκίνετον (¡¡οὐ μετὰ τῆς ὕλης!!).

119. La esencia de la θεωρία*

A partir de la ποίησις y πρᾶξις bajo la anticipación de ἀρχή y ὄν qua οὐσία.

θεωρία un tal pro-ducir, que hace pre-senciarse al ente en él mismo, 390
es decir a partir de la ἀρχη que en él se encuentra; se trata de la co-posición de la estabilización del presenciarse; después de ello se diferencian πρᾶξις, ποίησις y θεωρία y la correspondiente ἐπιστήμη.

La θεωρία, aunque el más elevado modo de referencia al ente como tal, es concebida a partir de la *co-posición* y ésta es experimentada en primer lugar como *pro-ducción* (hacer) y toma de *posición*** (actuar); pero la θεωρία *no* un tipo de ποίησις y πρᾶξις.

Ἐπιστήμη: *ganar posición en y como co-posición.*

*

La esencia de la θεωρία *y* θεολογικὴ ἐπιστήμη

θεορεῖν – el τιμιώτατον ὄν como θεολογική ἐπιστήμη
al τὸ θεῖον;
el χωριστόν – ἀκίνητον;
el ser mismo – el puro presenciarse
(ἰδέα – ἄνευ ὕλης);
desde sí – estable – no tan sólo desde y en μεταβολή.

"el ser" – también como πρώτη φιλοσοφία no ontológicamente en sentido conceptual moderno; ninguna diferenciación de la methaphysica generalis y specialis, *por el contrario,* ésta tan sólo exigida *cristianamente*, mientras al modo griego precisamente *lo mismo.*

* Cf. Aristóteles, *Met.* Γ, E, K; *Eth. Nic.* Z.

** El original subraya separando el prefijo la raíz 'Stellung', posición, en 'Bei-stellung', 'Her-stellung' y 'Stellung-nahme', que traducimos respectivamente por co-posición, producción y toma de-posición. [N. de la T.]

391 ## *120. Metafísica*

El nexo de la determinación del ὂν ᾗ ὂν (κοινόν) y de la θεολογικὴ ἐπιστήμη; ens commune –qué es en lo más general– καθόλου; summum ens –que es en el primero– αἰτία. Cada vez ἀρχή.

Ya separación *cristiana*, ¡porque antes persona del dios creador! por salvar; por ello ὂν ᾗ ὂν – puramente "conceptual" o sea indeterminado y luego sin embargo retomado en dios como el Τεχνίτης.

En otras palabras: aquí "pensado" dogmáticamente-conforme a la fe y no griegamente desde la experiencia del ente como tal.

*

Metafísica

el ensombrecimiento del ser a través del ente como tal apenas y tan sólo posible, cuando ser ya ha sido puesto en la primera verdad (como surgimiento – como φύσις).

De dónde este *ensombrecimiento* – el ser infundado de la verdad del ser, el no poder saber de la verdad en su esencia como verdad del ser.

La consecuencia del *ensombrecimiento*: el ser como *suplemento*; la más aguda versión de esta *suplementariedad* como "a priori" – *la apariencia de lo inverso*, a saber, como de lo *ante-rior*. Pero la ante-rioridad no es dominada, porque su verdad fuera de lo cuestionable.

Ante-rioridad es, pensado según la historia del ser *[Seyn]*, una resonancia del a-bismo del claro, que antes ya se esencia y sin embargo *por de pronto* permanece irrepresentable, porque de ningún modo puede ser re-presentada.

En la metafísica el "ser" mienta siempre el *ente* en totalidad; "ser" aquí nunca ha sido dicho desde la *verdad del ser [Seyn].*

392 ## *121. La metafísica*

tiene que tomar el ser como entidad *o bien directamente* como ἰδέα; el máximo ente del ente y en consecuencia luego, sin embargo, su máximo vacío y generalidad; por lo cual entonces para cubrir la desnudez el *ente* es convocado y el llenado material de lo formal repara el perjuicio de la abstracción; *o bien remontado* al hombre como subjectum; lo condicionante de la ob-jetividad y situacionalidad como lo incondicionado y esta incondicionalidad misma como el máximo ente (Hegel).

Entre ambas posibilidades oscila entonces todo pensar metafísico aquí y allá y busca salidas, a fin de que el ser no devenga cosa ni una mera hacedurı́a subjetiva. Pero en el fondo permanece siempre ambas, es decir:

el ente una vez sellado a través de la estabilización del esenciarse tiene supremacía y elevará la entidad como maquinación a lo indudable.

En toda metafísica el ser es determinado a partir de la percepción del ente como tal a través de la razón y el pensar así entendido. De aquí resulta histórica y materialmente el verdadero concepto de la metafísica. El ser es concebido siempre en dirección al ente, aun donde en razón de la in-condicionalidad del pensar –como en el pensar incondicionado de Hegel– aparentemente se ha alcanzado una separación plena. Esta "separación" tiene la figura de un *re*-huso* y permanece por cierto tributario del ente en la permanente necesidad del re-husar, que se condensa en la incondicionalidad del pensar, sin que evidentemente este rehuso fuera incluido e incluible en el "sistema" de este pensar. Ello rige también donde en la inversión todo "ser" es entrelazado en el devenir como el auténtico ente, cual en el contrajuego de ese primer acabamiento hegeliano de la metafísica: *en Nietzsche.*

122. Cómo piensa la metafísica al ser 393

La metafísica tiene que pensar el ser como entidad, tomar al presenciarse y su estabilización misma como lo más estable; con ello ha sido decidida la posterior objetivación del ser como de lo ante-rior; el ser mismo deviene lo mismo que objetividad.

Todo ello dice: ser permanece sin claro, deviene el primer presente ante la mano, extremo, abarcador, es decir por doquier y sobre todo, enteramente sin dimensiones, no aclarado, a-partado o lo que dice lo mismo: penetrándolo todo como lo más presente.

Por ello también el ser es lo incuestionable, "en" él nada queda por preguntar; por ello capturado en el concepto más vacío; por ello hasta sólo un sonido de palabra, rechazado y pulverizado por el ente como lo *eficaz*. Esto se desencadena en el abandono del ser.

*

Cómo la metafísica toma al ente

Como lo explicable desde lo ante-rior y por ello como presente y como tal originándose de lo antes presente y como presente *para* un acoger, reponer junto, elaborar.

* En el original se acentúa el prefijo negativo: '*Ab*-sage', que traducimos por "*re*-huso". [N. de la T.]

El ὄν como πρᾶγμα de la πρᾶξις; ἕκαστον de la ποίησις – πρᾶξις – θεωρία – ¡a partir del *poner-junto*!

El ens como *ens creatum.*

La *res* como *objectum* de la repræsentatio.

La *cosa* de un condicionamiento a través de condiciones de lo incondicionado.

El *objeto* como presenciarse en la representatividad.

Lo *real* en una eficacia.

*

394 ¿Qué deviene del ente y su entidad, cuando tal proyecto de lo anterior cae allí para per-cepción y explicación, porque siempre desviado del ser *[Seyn]* y su verdad?

123. In-finitud y eternidad

son medidas y metas de la metafísica y con ellas deviene lo "finito" esencial como un in-acabado presente ante la mano. Pero la acentuación *según la historia del ser [Seyn]* de la "finitud" mienta otra cosa, que se dice más adecuadamente bien fuera de esta oposición metafísica y de su unidad.

La acentuación de la "finitud" era sólo un intento de-fensivo dicho en el lenguaje de la metafísica, de superar el ἀεί en el sentido de la estabilización del presenciarse, no a favor de una "temporalidad" en sentido cristiano y por ello tampoco con la intención de un superfluo rechazo de la "eternidad" cristiana.

La estabilización del presenciarse es *el* concepto metafísico del ser; el salto a la "finitud" significa un concebir la verdad del ser *[Seyn]*, en la que se aclara la esencia del ser *[Seyn]* desde su abismoso fundamento; el "ser" que la metafísica sólo conoce es como estabilización del presenciarse sólo una extracción ella misma aún infundada *de un* momento esencial del ser, de la actualidad, que en ello ni siquiera es concebida en su esenciarse como "temporalidad". Cuando el ser *[Seyn]* en el primer paso del pensar según la historia del ser *[Seyn]* es puesto en referencia al "tiempo", entonces ello no mienta que el "ser" sea 1. un "ente" y 2. que este ente sea lo "temporal" en el sentido de lo mudable limitado (finito) en su duración. Pero cuando la nada pertenece a la esencia del ser *[Seyn]*, luego ello nuevamente no significa que 1. el ser sea un "ente" y 2. este ente sea "vano" en el sentido de la caducidad de la creatura creada.

395 Antes bien, la mismidad del ser *[Seyn]* con la nada es el testimonio de que el ser *[Seyn]* *antes* de todo ente nunca pueda ser algo "vano",

porque es el abismo del esenciarse de aquello en que se funda todo ente como tal. Pero el a-bismo no es ningún "ab-soluto" –ente por sí separado y estable–, sino el evento-apropiador del venir, que por cierto no puede ser nombrado con el nombre "finitud" demasiado metafísicamente gravado, a no ser que el pensar y re-flexionar se libere antes de las vías habituales de representación y devenga el liberarse de un copreguntar de una pregunta.

124. El principio de contradicción

¿Qué se piensa en él? Una imposibilidad (ἀδύνατον).

¿Sobre qué se piensa en él? Sobre la entidad del ente.

¿De qué tipo es por consiguente la imposibilidad? Una tal del ser mismo.

¿Cómo se relaciona esta imposibilidad con la esencia del ser? ¿Es una necesidad y de qué tipo?

*

La cuestión discutible tradicional: ¿es la incapacidad de nuestro pensar la consecuencia de la necesidad del ser pensado o es esta necesidad sólo la proyección de nuestra "subjetiva" incapacidad? ¿O es este mismo o-o insuficiente y, cuando sí, hasta qué punto?

Mientras el "pensar" es dador-de horizonte como νοῦς para la verdad del ser, ser es concebido como presencia estable; y para este ser rige el principio; pero por la misma razón no es "subjetivo" y sólo expresión de una "incapacidad".

¿No ha pues *Hegel* sobreasumido la validez de esta proposición? No; 396
la ha sólo ampliado a través del correspondiente planteo de la entidad como idea absoluta. A través de ello es posible, sí hasta necesario, pensar todo lo por pensar y "ente" al mismo tiempo en varios respectos (del "en sí", "para sí", "en *y* para sí"), es decir, pensar lo contradictorio como necesario.

Con ayuda de esta proposición precisamente se realiza la transformación del pensamiento finito al in-finito; la metafísica de Hegel es la suprema confirmación del principio de contradicción como *del* principio de la metafísica, es decir, de la interpretación de la entidad como presencia estable y objetividad del re-presentar.

125. La historia de la metafísica es historia de la historia del ser

Para concebirla y experimentarla se requiere la liberación del proyecto de la historia de la metafísica, que Hegel por primera vez llevó a cabo y únicamente como primero podía llevar a cabo porque su pensar tenía que ser un acabamiento de la metafísica.

La historia de la metafísica y con ello su comienzo es vista desde su acabamiento, tanto con respecto a las tres etapas fundamentales como también con respecto a la movilidad con la que aquéllas tan sólo son planteables.

El pensar incondicionado plantea lo que tiene que ser su condición y escalonamiento, el pensar inmediato y la mediación: la filosofía antigua y "cristiana", la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant están así decididas en su esencia; este proyecto de la historia de la metafísica atestigua el único señorío del ensamble *"ser y pensar"*; no sólo lo atestigua sino lo afianza en la "conciencia" *historiográfica* y decide con ello sobre lo que "históricamente", es decir, para el "perfeccionamiento" de la filosofía, ha de permanecer sabible por ésta.

397 ### *126. La posición de Aristóteles en la historia de la metafísica*

1. Aristóteles como acabamiento de lo antes aún extraño; φύσις concebida como ἐντελέχεια.
2. Aristóteles como inicio de lo más tarde corriente desde hace tiempo.

*

Las posiciones metafísicas fundamentales son históricamente experimentables y examinables antes que todo en el pensar según la historia del ser *[Seyn]*.

127. La distinguida posición metafísica fundamental de Leibniz

vista *según la historia del ser [Seyn]* es dilucidable en la repræsentatio.

La repræsentatio mienta el re-presentar "subjetivo", que determina al sujeto como monas. Este re-presentar (como aspirante) "representa" al mismo tiempo, hace llegar ese "sujeto" al abierto presenciarse (validez).

El re-presentar ha sido pensado aquí modernamente e inicialmente de modo griego al mismo tiempo en la unidad.

Pero sin embargo no: simplemente algo presente ante la mano, que

tiene carácter subjetivo, sino subjectum, que se presencia *en su* subjetividad al mismo tiempo y a través de ésta (donde en todo caso lo abierto de este presenciarse permanece cuestionable; o sea ya decidido a través del proyecto cristiano omniabarcante e imperturbado [ens creatum – creator]).

No obstante la esencia de la monas, la uni-dad, tiene que ser concebida a partir de la reunión en el presenciarse y de la estabilización de lo mismo y por consiguiente de la doblemente radiada repræsentatio.

La monas no es hallable directamente, tampoco para la incondicio- 398
nal mirada creadora, sino que su esenciarse es originariamente *"repræsentatio"* en el doble sentido.

Descartes plantea por cierto la representatividad y yoidad como ámbito de proyección y fundamento de proyección de la entidad, pero tan sólo Leibniz lleva a cabo el verdadero inicio moderno de la metafísica en la originaria apropiación *a partir de él* de la tradición metafísica (substantia-monas; potentia como vis y possibilitas; "energia").

Tan sólo Leibniz crea el fundamento para Kant y el idealismo alemán y finalmente para Nietzsche. Tan sólo a través de él llega la racionalidad al incondicional rango objetivo de la estructura del ente en totalidad; donde lo "matemático" se despliega al mismo tiempo en lo "sistemático" del sistema y a la representatividad le es asegurado el pleno despliegue como ámbito de proyección y fundamento de proyección.

El ente como tal (el ser) es experimentable según Leibniz (*Monadología*, § 30) en los "actos reflexivos" de la mónada "hombre". Pero estos actos se fundan en el saber de las "necesarias verdades" (identitates) ¿y éstas? – son sin embargo el saber esencial del ser, de modo que sólo a través de éste [es] posible una "reflexión", mientras sin embargo al mismo tiempo sólo esta "reflexión" posibilita de nuevo el saber de las identitates.

¿Cómo se ha de decidir aquí? ¿Se encuentra un "círculo" y, en caso afirmativo, lo ha reconocido y fundamentado Leibniz como tal, es decir en su necesidad? Evidentemente no, pues tal cosa sólo sería posible en el interrogar de la *verdad* del "ser".

Raison – racionalidad – pensar es *autorreconocimiento* y conjuntamente reconocimiento y conocimiento de Dios (*Monadología*, § 29).

Autorreconocimiento se funda en el saber de las identitates, este saber constituye entonces la esencia de la razón. Luego razón: percepción de la entidad en el sentido de la "identidad" como *estabilización del presenciarse.*

¿O mienta Leibniz que sobre el fundamento de este saber de las veri- 399
tés necessaires *encontramos* el "primer" y próximo ente (y con ello éste como tal), precisamente a *nosotros mismos*, y "en" nosotros expresamente por ello el "ser"?

Entonces solamente se diría: el ente del tipo hombre es lo dable y dado *primeramente como un tal*; entonces sólo sería afirmada la posición fundamental de Descartes y al mismo tiempo preparado el planteamiento *trascendental* de Kant como "subjetivo", es decir, referido a objetividad de los objetos.

Pero entonces ni ha sido fundamentada la unidad de la esencia de la mónada humana con el saber de las verdades necesarias, ni la primacía de este ente en el orden de la dadidad del ente; tampoco ha sido reconocida la conexión del concepto conductor de veritas como identitas con el certum como el aseguramiento de una distinguida presencia y estabilidad.

Entonces queda también la metafísica leibniziana sin fundamento, no se atreve al a-bismo de la verdad del ser *[Seyn].*

128. Kant y la metafísica

Tan sólo a través de la demostración "crítica" de una imposibilidad de la metafísica"especulativa", la "metafísica" se consolida plenamente como ensamble del ente en totalidad según el sentido de la entidad inicial y platónica.

La próxima consecuencia se muestra como "metafísica" del idealismo alemán, que une sobre todo ambos en la incondicionalidad de un conocer especulativo absoluto y de la realidad absoluta y a través de ello transmite al siglo XIX una insobrepujable riqueza en respectos metafísicos; no importa que sean tomados "idealista" o "positivistamente". La metafísica permanece como ensamble y deviene en su permanecer y en su primacía siempre más irreconocible, cuanto más divergentes y llanas
400 son las tomas de posición con respecto a la "metafísica", tanto más salvajemente se hacen valer las "concepciones de mundo".

129. El último ascenso de la metafísica

es la historia de la incondicional supremacía de la maquinación (cf. 8. "Acerca de la meditación"; y *Überlegungen* XIII, particularmente 41 y ss.).* El pensamiento previo esencial de este último ascenso lo produce el pensamiento de Nietzsche, aunque no pueda precisamente concebirse como acabamiento de la metafísica.

La superación de la maquinación no es realizable de inmediato, a

* En *Überlegungen C*, en *Gesamtausgabe*, tomo 96.

través de cualquier forma de destrucción o hasta sólo a través de una "refutación" de la metafísica. Toda negación inmediata conduce a la nada, sobre todo tampoco sería detectable desde dónde y a través de quién podría ser cumplida.

La superación de la maquinación sólo puede acaecer mediatamente, mientras el otro comienzo del preguntar según la historia del ser *[Seyn]* permita a la metafísica en su acabamiento. Tal admisión exige del pensar según la historia del ser *[Seyn]* un propio mantenerse firme, que tiene que ser más sólido y duradero que todo "ataque", que según su esencia se deja trasladar de inmediato en cautividad por parte del atacado. Ya el reconocimiento del acabamiento de la metafísica como historia de la incondicional supremacía de la maquinación es sólo posible desde el otro comienzo. Superación es aquí esencialmente transformación del pensar, el tránsito del proyecto representativo al curso del libre arrojarse.

130. El fin de la metafísica 401

¿Es una casualidad que en la época del incondicional olvido del ser la "ontología" experimente una renovación aunque sólo escolar-erudita e historiográfica? Ello suscita la apariencia de que aquí se preguntara sin embargo por el "ser", de modo que la pregunta por el ser según la historia del ser *[Seyn]* llegaría demasiado tarde y no podría reivindicar ninguna inicialidad. En todo caso – la "ontología" es por doquier sólo la propagación de la *apariencia* de la pregunta por el ser según la historia del ser *[Seyn]* y esta apariencia tiene su propia tarea histórica; ella captura a todos aquellos a quienes falta toda condición previa del preguntar de la pregunta por el ser según la historia del ser *[Seyn]*; lo que éstos toman por la esencia, permanece al preguntar según la historia del ser *[Seyn]* tan lejano como posible. De allí que la "ontología" tenga el rol de mantener a la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]* en su adecuada inaccesibilidad para la metafísica; ella es una protección ofrecida por la metafísica al pensar según la historia del ser *[Seyn]* contra la intención ante una deformación a través del no concebir.

Lo mismo produce –sólo de una manera opuesta– el predominio de las "concepciones de mundo". Ellas son formas calculadoras o sea deformaciones de la metafísica, desplegadas enteramente en el ente y con él como lo "real". Como tales se remiten a lo "real" en las relaciones, acontecimientos y circunstancias, al "carácter" y el "instinto" en actitudes humanas. Rechazan toda "ontología" como "mera" operación intelectual, vacía, y sin embargo le suscitan enseguida la apariencia de aportar la interpretación del ente y fijaciones de criterios. Lo que aún resta de

cuestionable, se limita a la más o menos cuidadosa y culta dotación del en sí intocable edificio teórico y sistema de creencias. Por ello "ontología" y "concepción de mundo" tienen –considerado con respecto a la anquilosis de la metafísica ejercida por ellas, es decir al soterramiento de la pregunta por el ser según la historia del ser *[Seyn]*– un significado esencial histórico.

402 *131. Metafísica y "concepción de mundo"*

La "concepción de mundo" es un vástago de la metafísica; y en verdad tan sólo se hace posible donde la metafísica llega al estado de su acabamiento. La "concepción de mundo" es una deformación moderna de la metafísica, su criterio es lo público, en lo que cada uno encuentra accesible cada cosa y reclama una tal accesibilidad; a ello no se opone que entonces "concepciones de mundo" precisamente hayan sido cortadas muy "personalmente" y sobre el "singular"; estos singulares se sienten como los apartados cada cuales, como hombres que puestos sobre sí representan por sí una visión-de mundo, el mundo como visión y se remiten a una especie de orientación (carácter) (por ejemplo, Houston Stewart Chamberlain).

Esencial para la concepción de mundo es:

1. la primacía del ente (real) (olvido del ser);
2. el poner la mira en "metas" e "ideales", que han de ser realizados;
3. la disposición de caminos y medios para tal realización;
4. todo ello en una inteligibilidad común pública previamente querida;
5. conforme a ello *historiográficamente*, pero pensando y calculando al azar, es decir por entero *ahistóricamente*.

La concepción de mundo es el cumplimiento de la confirmación de la supremacía de una incondicional inconciencia en la época de la acabada falta de sentido. Con respecto al concepto esencial de "concepción de mundo" y de su nexo con la metafísica moderna, cf. la conferencia de 1938 "La fundamentación de la imagen moderna de mundo a través de la metafísica".*

La "concepción de mundo" se mueve en la estructura de la metafísica: conoce "ideas" y exige y promueve su realización en la "existencia";
403 las ideas se le convierten en valores y se exige de la existencia (es decir aquí al hombre presente ante la mano como sujeto del "vivenciar") toma de posición y valoración.

* Impresa bajo el título "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*, *Gesamtausgabe*, tomo 5, pp. 75-113.

Las "concepciones de mundo" elaboran, como ellos precisamente se ofrecen, los "conceptos" y las "proposiciones" de la metafísica, sin saber acerca de su origen y límites.

Las "concepciones de mundo" piensan "naturalmente", tienen sus criterios en la "praxis de la vida"; de allí procede también la inclinación a la "biología".

132. "Mística"

Toda mística es el límite puesto aún por la metafísica misma para o contra sí.

"Mística" sólo "al interior" de la metafísica, es decir en el circuito de su ámbito esencial; por ello a menudo la inclinación de hacer preceder al comienzo del pensar occidental un "período" de la "mística", en el que ya [es] experimentado todo lo que después la metafísica sólo eleva al concepto ("λόγος"). Bien visto, se proyecta la mística a partir de la metafísica. A ello corresponde el rol histórico-metafísico del neoplatonismo, la mística del Medioevo, la mística en la época del despliegue de la metafísica moderna y de nuevo en el romanticismo: Novalis, Baader, la ambigüedad del proyecto de Schelling y la filosofía negativa y positiva. En tanto pues a través de la interrogación según la historia del ser *[Seyn]* de la verdad del ser *[Seyn]* la metafísica como tal ha sido superada e impedida la posibilidad del empleo de conceptos metafísicos, se salva con el recurso de designar al pensar según la historia del ser *[Seyn]* como "místico"; y se mienta con ello al mismo tiempo la despectiva comprobación de poco claro y oscuro, el entregarse a meras "disposiciones", en todo caso un conducirse que a la filosofía "rigurosa" nunca le puede ser atendible, sino contra el que tiene que prevenir la erudita vigilancia 404
del emprendimiento historiográfico de la filosofía.

No se advierte que así ya se ha convertido aún a la mística en una variedad y vicio de la metafísica y no se concibe ni una ni otra en esencia.

"Mística" y compensación del ente desde el ser pensado maquinadoramente se solicitan alternativamente. Y en su concordancia llevan a cabo el posponer del tránsito desde la historia metafísica del primer comienzo al otro; pues el tránsito no es aquí la continuidad de una progresión, sino el saber de lo repentino de la ruptura entre fin y comienzo.

133. El tránsito

se deja alcanzar sólo a través de un salto y por largo tiempo detener y fundar sólo a través de un saltar.*

Aquí fallan todos los expedientes hacia el no acertado deslizarse de uno (asegurado) al otro (que consta). Hasta *objetivamente* ya no es captable la diferenciación de comienzo y fin, porque aún esto tendría que reconocer sólo una unanimidad como base.

De modo incomparable se elevan abismosamente en forma repentina uno a otro el fin, es decir la interpretación de la esencialidad de la esencia (de la entidad del ente) como *valor* y el pensamiento *[Er-denkung]* de la verdad del ser como evento.

El tránsito es para el representar historiográfico respectivamente sólo lo fugaz y "episódico", que desaparece ante lo que fue transitado y hacia donde fue transitado.

Históricamente sin embargo, pensado a partir del esenciarse de la verdad del ser *[Seyn]*, se reúne en él la singularidad de la historia en la unidad de la ruptura** entre acabamiento y comienzo. La insignifican-
405 cia historiográfica del tránsito y la dignidad histórica de su singular capacidad de carga hacia lo sido y lo venidero se corresponden.

De allí que tránsito no sea nunca mediación sino de-cisión, que sólo se puede fundar en aquello por lo cual se decide como lo por fundar. Ponderado historiográficamente el tránsito es en lo repentino de la ruptura de lo inmediable un salto a la "nada"; históricamente se le acerca la cercanía del ser *[Seyn]*, al cual todo ente, antes de que se haya considerado y después de que se haya olvidado, ha sido ya asignado y aun transferido.

134. Para dilucidación del concepto de la "metafísica" según la historia del ser [Seyn]

La interpretación según la historia del ser *[Seyn]*:
1. de la diferenciación de ser (entidad) y ente;
2. de la diferenciación de esencia *[Was-sein]* y existencia *[Daß-sein]*;
3. de la multiplicidad de las ἀρχαί;
4. de la diferenciación de ὄντως ὄν y μὴ ὄν, (ἰδέα) εἶδος – ὕλη.

Esta interpretación muestra que el pensamiento del ser como entidad de ninguna manera es un comienzo y en cierto modo se origina en

* En el original se acentúa el sentido activo que otorga el prefijo: 'er-springen'. [N. de la T.]

** En el original se acentúa el sentido de separación que otorga el prefijo: 'Ab-bruch'. [N. de la T.]

una representación "natural" del ente en general, sino procede del esenciarse del ser *[Seyn]*, que en el primer comienzo como surgimiento (φύσις) rehúsa la fundación de su verdad y junto con ello hace devenir la ἀλήθεια presenciarse de lo estable (y de este modo forma previa de la ob-jetividad). Por cierto, la consecuencia de este primer comienzo no es en su historia cuestión indiferente alguna del mero opinar y formar conceptos sobre el ser; la historia produce la supremacía de la maquinación, en cuyo poder incondicional se acaba la modernidad y anuncia contra saber y voluntad el otro comienzo.

135. Pasos 406

Juicio – validez – verdad – ser. (Disertación)*

Teoría de las categorías y de la significación – ser y lenguaje (negación). (Tesis de habilitación.)**

"Ontología" – título transitorio de la "pregunta por el ser".

Ontología fundamental. *(Ser y tiempo)****

Comprensión de ser como pro-yecto – arrojado.

Ser como entidad.

Entidad – estabilidad y presenciarse – tiempo.

Transformación del ser y con él y ello a través de la *"verdad"*. (Esencia del fundamento)****

Cada paso no sólo "más adelante", sino *de otro modo.*

Salto según la historia del ser *[Seyn]* al *tránsito.* Fundación de la singularidad histórica del tránsito.

* "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus" (1913), en *Frühe Schriften, Gesamtausgabe*, tomo 1, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1978, pp. 59-188.

** "Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (1915), en *Frühe Schriften, Gesamtausgabe*, tomo 1, pp. 189-411.

*** *Sein und Zeit* (1927), en *Gesamtausgabe*, tomo 2.

**** "Vom Wesen des Grundes" (1929), en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, tomo 9, pp. 123-175.

APÉNDICE

UNA OJEADA RETROSPECTIVA AL CAMINO

(expuesta desde el horizonte de la metafísica y de su superación) aún no desde el ser *[Seyn]* mismo.

escrita en 1937-1938

Martin Heidegger

aún sólo tomado como medio de nueva meditación, y la visión e interpretación del camino respectivamente dependiente del nivel de meditación alcanzado.

Nunca este camino era sabido de antemano sino que permanecía vacilante y cambiado por retrocesos y extravíos erróneos.

Pero siempre de nuevo el buscar fue instado a *una* vía y forzado a creciente claridad. Por cierto a ningún peldaño de la meditación le es dado saber lo que propiamente va ante sí. Lo experimentado e intentado permanece siempre sólo la prestación de servicio para lo enteramente otro, lo que tal vez un día tenga que devenir hasta algo "evidente".

Mi camino hasta el presente

Indicado a través de los escritos:

1. La *disertación* "La teoría del juicio en el psicologismo"[1] 1913 es la pregunta por la *validez,* es d. por el ser verdadero de lo verdadero y de la verdad; enteramente determinado por los enfoques entonces reinantes. Una predilección por *Lotze* que no alcanza claridad sobre sí misma. Pero la tendencia a la *pregunta por la verdad de lo verdadero* como pregunta esencial está aquí; los criterios son inseguros, sobre todo es rechazado el seguimiento incondicional a cualquier dirección o sistema. Surgida sin ayuda alguna de "maestros" en el verdadero sentido, tanto en la elección de la pregunta como en el modo de tratamiento. Cf. al respecto 1912 en la *Revista literaria [Literarische Rundschau]* ed. por J. Sauer informes sobre recientes investigaciones sobre *Lógica.*[2]
2. La *tesis de habilitación* "La teoría de las categorías y de la significación de Duns Scoto"[3] 1916 – la pregunta por las categorías como intento de un acceso histórico a la *ontología;* junto con ello la pregunta 412 por el *lenguaje.* También esto nuevamente un intento solitario y con-

1. En *Frühe Schriften, Gesamtausgabe,* tomo 1, ed. por F.-W.von Herrmann, Francfort del Meno, 1978, p. 59-188.

2. En *Frühe Schriften, Gesamtausgabe,* tomo 1, pp. 17-43.

3. En *Frühe Schriften, Gesamtausgabe,* tomo 1, pp. 189-411.

tra la interpretación vigente de la escolástica, con ayuda de la neoescolástica dependiente de ella en por entero amplia consecuencia y vaciamiento; enteramente no logrado, por querer demasiado – sin un suficiente dominio de las mismas preguntas. Aunque ahora se encuentra ya –nuevamente tampoco dominado– más detrás de las preguntas – los primeros intentos de confrontación con el idealismo alemán (Hegel) y ello no en dirección de un neohegelianismo, sino en el enfoque: Hegel-Medioevo-Aristóteles.

3. El *curso de habilitación* "El concepto de tiempo en la ciencia histórica",[4] 1915 – la pregunta por el *tiempo* y la *historia*. Detrás se encontraba (cf. conclusión de Duns Scoto) la pregunta por la "eternidad" y el verdadero ente – así como la pregunta por la "negación" y la procedencia de la *nada*.
4. Después de estos intentos, que como publicaciones son sólo comunicaciones obligatorias y sólo indican algo de lo que indominado y sin verdadera conducción se agolpaba desordenadamente, comenzó una lenta clarificación en *dos direcciones*:
   a) la histórica – el decidido retroceso a la filosofía griega en la figura de su primera conclusión esencial – Aristóteles;
   b) la real iniciación al procedimiento de la "fenomenología" de Husserl – en verdad permaneció desde el comienzo sin ninguna adhesión a la posición *filosófica* fundamental aquí tomada –el cartesianismo y neokantismo–; el propio camino conducía a una meditación sobre la historia –confrontación con Dilthey y con el planteo de la "vida" como realidad fundamental.

413 Pero a través de la "fenomenología" advino al trabajo una seguridad del proceder y preguntar, que al mismo tiempo se hizo fructuosa para las interpretaciones históricas.
   En 1920-1923 se reunieron todas las preguntas tocadas hasta ahora tanteando por la verdad, por las categorías, por el lenguaje, por el tiempo y la historia en el plan de una "ontología del ser ahí humano". Pero ésta no era pensada como tratamiento "regional" de la pregunta por el hombre, sino como fundamentación de la pregunta por el *ente* como tal – al mismo tiempo como confrontación con el comienzo de la metafísica occidental entre los griegos.
5. *Ser y tiempo*[5] 1927. En 1922-1926 surgió este intento – como un primer camino, en lo posible radical y al mismo tiempo en real ejecución, de hacer visible la pregunta por el ser en la figura que conduce más allá de todo planteamiento vigente y sin embargo al mismo tiempo

4. En *Frühe Schriften*, *Gesamtausgabe*, tomo 1, pp. 413-433.
5. Ed. de *Gesamtausgabe*, tomo 2, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1977.

reconduce a la confrontación con los griegos y la filosofía occidental (cf. sobre ello las *Notas corrientes* a *Ser y tiempo*[6] 1936).
En este intento obra simultáneamente el empeño de convertir una vez más, con un nuevo impulso, con nuevo enfoque, los planteamientos principales de la historia de la metafísica en maestros para el propio intento.
Pero la sección verdaderamente "sistemática" sobre Ser y Tiempo quedó en la primera realización insuficiente y circunstancias externas (el incremento del almanaque) impidieron a la vez felizmente la publicación de esta parte, con respecto a la cual de todos modos, conociendo su insuficiencia, no había ninguna gran confianza. El intento se aniquiló, pero de inmediato en un camino más histórico se 414
produjo un nuevo comienzo en el curso del semestre de verano 1927.[7]
En todo caso –visto en la actual retrospectiva– al final la comunicación de la parte por entero insuficiente sobre Ser y Tiempo sería sin embargo bastante importante. No habría dejado ir tan lejos la falsa interpretación de *Ser y tiempo* como una mera "ontología" del hombre ni el desconocimiento de la "ontología fundamental", como sucedió y sucede.
Justamente porque el planteo del *sentido del ser* (de la verdad proyectiva del ser – no del ente) es otro frente a toda la metafísica vigente, este preguntar –si bien en lo comunicado a menudo ha sido *dicho* lo que quiere– podría sin embargo haber mostrado lo que produce; pues lo insuficiente de la parte retenida no era una inseguridad de la dirección de la pregunta y de su ámbito sino sólo de la adecuada elaboración.

Pero ¿quién puede aquí ponderar convenientemente lo que era y habría sido "mejor"? Los esfuerzos de una década posterior muestran que las dificultades del dominio de la pregunta por la verdad del ser *[Seyn]* no son tales que conciernan sólo a un así llamado "nacimiento problemático" y su separado tratamiento, antes bien: *porque* la pregunta por el ser está fundada íntimamente en la del ser-ahí y viceversa, porque entonces la intimidad de la referencia de ser y ser-ahí permanece radicalmente sustentadora y movedora y al mismo tiempo abismosa, la pregunta por el ser-ahí tiene que ser renovada y planteada más originariamente – pero a la vez en referencia explícita a la verdad del ser *[Seyn]*. Por ello *todo* tenía –cf. "De la esencia del fundamento"–[8] que ser llevado

6. En *Zu eigenen Veröffentlichungen*, *Gesamtausgabe*, tomo 82.

7. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Curso de Marburgo, semestre de verano de 1927, *Gesamtausgabe*, tomo 24, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1975.

8. En *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, tomo 9, ed. por F. W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1976, pp. 123-175.

de inmediato desde el fundamento al renovado movimiento de pregunta y al mismo tiempo con ello tenía que aclararse y agudizarse toda la
415 posición con respecto a la historia vigente de la filosofía – surgió una vez más la tarea de una meditación general sobre esta historia desde su primer comienzo (Anaximandro, 1932)[9] hasta Nietzsche (1937).[10]

Pero tan sólo en la unidad de esta meditación histórica y fundamental sobre la pregunta fundamental se hizo también clara la posición transitoria de todo el preguntar. Creció la dificultad de hacer a este preguntar realmente visible como necesario desde la indigencia histórica y quitarle la apariencia de un sólo casual tratamiento erudito de una pregunta singular depositada.

Y quién querría desconocer, que en todo este camino hasta el presente calladamente acompañaba la confrontación con el cristianismo –una confrontación que no era ni es "problema" alguno tomado al paso, sino salvaguarda de la más propia procedencia – de la casa paterna, de la patria y de la juventud- y *a la vez* dolorosa separación de ello. Sólo quien estaba tan enraizado en un mundo católico realmente vivido, puede sospechar algo de las necesidades que actuaban en el camino de mi preguntar hasta el presente, como sacudidas sísmicas subterráneas. La época de Marburgo agregó la experiencia más cercana de un cristianismo protestante –pero todo ya como aquello que tiene que ser radicalmente superado mas no destruido.

No es conveniente hablar de estas íntimas confrontaciones, que no giran en torno a cuestiones de la dogmática y artículos de fe, sino sólo en torno a una pregunta, si el dios está ante nosotros en huida o no y si nosotros mismos experimentamos esto aún verdaderamente, es decir como hacedores.

416 Pero tampoco se trata de un mero trasfondo "religioso" de la filosofía, sino de la sola pregunta por la verdad del ser, que únicamente decide sobre el "tiempo" y el "lugar" que nos está puesto históricamente en medio de la historia de occidente y de sus dioses.

¿Cuántos de aquéllos que hoy se distinguen en la "filosofía" como eruditos han sido aún, conforme a su procedencia, llevados e impelidos por las necesidades de las más originarias preguntas decisivas de nuestra historia occidental? No conozco ninguno y sólo sé que han dado con la "filosofía" únicamente por formación e "interés" y recientemente lanzados a través del destino político de nuestro pueblo algo reciben, junto

9. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, Curso en Friburgo del semestre de verano 1932, *Gesamtausgabe*, tomo 35,

10. *La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental: el eterno retorno de lo igual*, Curso de Friburgo del semestre de verano 1937, *Gesamtausgabe*, tomo 44, ed. por Marion Heinz, Francfort del Meno, 1986.

a lo que con ulterioridad se imaginan un "suelo", sin ser nunca realmente impelidos a partir de aquí a las necesidades del preguntar de la pregunta fundamental.

Quien nunca estuvo realmente enraizado y al mismo tiempo no fue impelido por el preguntar, ¿cómo desea experimentar realmente el desarraigo? ¿Y cómo puede alguien que no soporta esta experiencia acordarse radicalmente de una nueva fundación, que no es un mero apartamiento de lo antiguo y avidez por lo nuevo, pero aún menos una débil mediación y compensación, sino una transformación creadora, en la que todo lo inicial se eleva a la altura de su cima?

Pero porque las experiencias y decisiones más íntimas permanecen lo esencial, por ello tienen que mantenerse al margen de lo público.

Tal vez nunca todavía la necesidad de la *obra pura* fue mayor que hoy y en el futuro – pues nunca aún la fuerza deformadora y destructiva del anuncio y persuasión, de la recomendación y el ruido, del afán de análisis y disolución anímicos fue mayor y mas libre y conciente que hoy.

Cuánto y cuán seguramente se sucumbe al engaño de haber concebido y haberse apropiado de la *obra*, cuando se conoce las "cartas" y manifestaciones de su creador y su "psicología".

¿Logramos también aquí, una vez más, un comienzo, el que abandonemos la curiosidad y nos hagamos maduros para las necesidades de las obras? Pero ¿dónde hay "obras"? Sentado que pudieran ser creadas, ¿crean ellas todavía – y ello pertenece a su real carácter de obra- a la vez el espacio-tiempo, en las que ellas mismas vienen a estar? ¿No es todo ello radicalmente impedido a través de la "psicología", a través de la esencia masiva y la "propaganda"?

Ciertamente – y por ello tiene que haber singulares, que aún producen lo uno –lo que es bastante poco calculado a grandes rasgos– que *sigan haciendo señas a las señas de lo esencial e históricamente necesario* –a través de sus intentos– más allá al género próximo futuro, en el que tal vez se decida el destino de Occidente.

ANEXO A DESEO Y VOLUNTAD
(Sobre la conservación de lo intentado)

419

I
Lo que existe

1. los Cursos
2. las Conferencias
   la conferencia sobre Hegel (Amsterdam)[11]
   Sobre la esencia de la verdad[12]
   La situación actual de la filosofía (conferencia en Constanza)[13]
   Acerca del origen de la obra de arte (conferencia en Friburgo)[14]
   Acerca del origen de la obra de arte (conferencias en Francfort)[15]
3. las Notas a las Ejercitaciones, en particular con respecto
   a la Dialéctica trascendental de Kant y a la *Crítica de la razón práctica*[16]
   a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel[17]
   a la *Monadología* de Leibniz[18]
   a la Crítica del juicio estético de Kant[19]
   a las Cartas sobre la educación estética de Schiller+
   al Curso sobre Nietzsche[20]

11. "Hegel und das Problem der Metaphysik" (1930), en *Vorträge*, *Gesamtausgabe*, tomo 80.

12. "Vom Wesen der Wahrheit" (1930), en *Vorträge*, *Gesamtausgabe*, tomo 80.

13. "Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie" (1934), en *Reden*, *Gesamtausgabe*, tomo 16.

14. "Vom Ursprung des Kunstwerkes" (1935), en *Vorträge*, *Gesamtausgabe*, tomo 80.

15. "Der Ursprung des Kunstwerks" (1936), en *Holzwege*, *Gesamtausgabe*, tomo 5, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1977, pp. 1-74.

16. En *Seminare*: "Leibniz-Kant", *Gesamtausgabe*, tomo 84.

17. En *Seminare*: "Hegel-Schelling", *Gesamtausgabe*, tomo 86.

18. En *Seminare*: "Leibniz-Kant", *Gesamtausgabe*, tomo 84.

19. En *Seminare*: "Leibniz-Kant", *Gesamtausgabe*, tomo 84.

+ [Véase Epílogo del editor, p. 436, en el texto original alemán]

20. En *Seminare*: "Nietzsche", *Gesamtausgabe*, tomo 87.

420 4. Trabajos preparatorios de la obra (además la autocrítica de *Ser y tiempo*)[21]
5. Reflexiones y Señas, Cuaderno II-IV-V[22]
6. el Curso sobre Hölderlin[23] y trabajos preparatorios de "Empédocles"[24]
7. *Acerca del evento (Aportes a la Filosofía)*,[25] al respecto N° 4.

II
En detalle

1. Los Cursos

Son todos en su mayoría el oculto tanteo, en otro pensar, de la verdad del ser [Seyn] y de su fundación en el ser-ahí. Detrás de la voluntad educativa de despliegue y fortalecimiento de la fuerza cuestionadora y del libre dominio del oficio se encuentra el verdadero movimiento pensante mismo como esfuerzo por la posición fundamental del otro comienzo. Este otro preguntar por la verdad del ser *[Seyn]* a diferencia de la pregunta por la esencia del ente sólo se puede realizar en confrontación con la historia vigente y en la nueva inauguración de ésta. La confrontación alcanza su conclusión en los cursos sobre Nietzsche.

421 Los cursos permanecen siempre primer plano; plantean en medio de la disposición fundamental junto a un trayecto aparentemente arbitrario y dan a partir de aquí las miradas al conjunto.

Esencialmente el avanzar –la sucesión de pasos– nunca es una pretensión de verdades últimas. Nunca tienen su redondeo en una completez y en un aparente "terminar" sino en la interior densidad del oculto movimiento del preguntar.

Los cursos son todos *históricos*, fundadores de historia, pero nunca historiográficos.

Quien sólo los lee *inmediatamente* y oye como una presentación historiográfica de cualquier obra y quien luego compara y calcula la con-

21. "Eine Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit*" (1935-1936), en *Zu eigenen Veröffentlichungen*, *Gesamtausgabe*, tomo 82.

22. En *Überlegungen A. Gesamtausgabe*, tomo 94; *Winke I y II*, *Gesamtausgabe*, tomo 101.

23. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Curso en Friburgo, semestre de invierno de 1934-1935, *Gesamtausgabe*, tomo 34, ed. por Susanne Ziegler, Francfort del Meno, 1980.

24. "Zu Hölderlins Empedokles-Bruchstücken", en *Zu Hölderlin-Griechenlandreisen*, *Gesamtausgabe*, tomo 75.

25. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, tomo 65, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1989.

cepción con las ya existentes o la utiliza para "mejorarlas", *éste no ha entendido aún nada.*

Los cursos pertenecen todos al circuito de aquella tarea, que en el proyecto *Acerca del evento* ha sido llamado el *pase*. Tal vez logren algunos en tiempo posterior, a partir del movimiento fundamental del callar, experimentar lo callado, y desde aquí sentar en sus límites lo dicho expresamente. Pero tal vez se permanezca detenido en el calcular historiográfico y aquí el inevitable saber mejor encontrará que todo esto ha sido "aventajado" por la "literatura entretanto aparecida".

En medio de los cursos singulares y tanto más en recíproca relación se encuentran varias *repeticiones*, pero que captan *lo mismo* desde diferentes situaciones pensantes y con ello se apoyan alternativamente .

Tanto más se encuentran "contradicciones" y cambios de lo anterior, sin que éstos sean respectivamente advertidos.

De los cursos anteriores, sobre todo relacionados con Aristóteles, ha sido la mayoría "aventajada" y *apartada* a través de despliegues más originarios del preguntar.

Algo utilizable, pero en diferentes caminos ya por otros asumidos 422
contiene aún la interpretación del *Sofista*[26] y el curso sobre la retórica de Aristóteles.[27]

Más esencial que estos intentos tanteadores será en el futuro, a partir del planteo de la pregunta conductora (qué es el ente) y en tránsito al planteo de la pregunta fundamental (cómo se esencia la verdad del ser *[Seyn]*), concebir la filosofía de Aristóteles como la *primera conclusión del primer comienzo* de la filosofía occidental –de modo puramente griego, libre de toda cristianización y escolástica, liberado de todo antiguo y nuevo humanismo–.

En todos los cursos las observaciones ocasionales referidas a fenómenos momentáneos carecen de valor objetivo. Una confrontación con la erudición filosófica contemporánea no ha sido perseguida en ninguna parte. Indicaciones ocasionales son en su mayoría respuestas a preguntas del círculo de oyentes.

Lo más importante para la comprensión del despliegue de la pregunta desde *Ser y tiempo* son los cursos desde 1930-1931 (*Fenomenología del Espíritu* de Hegel)[28] hasta los cursos sobre Nietzsche.[29] El curso en el

26. *Platón*: *Sophistes*. Curso de Marburgo, semestre de invierno 1924-1925, *Gesamtausgabe*, tomo 19, ed. por Ingeborg Schüssler. Francfort del Meno, 1992.

27. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Curso en Marburgo, semestre de verano de 1924, *Gesamtausgabe*, tomo 18.

28. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Curso en Friburgo, semestre de invierno de 1930-193, *Gesamtausgabe*, tomo 32, ed. por Ingtraud Görland, Francfort del Meno, 1980.

29. *Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunstomo* Curso en Freiburg, semestre de invierno

semestre de verano 33[30] es insuficiente a causa de las exigencias del rectorado.

423 *2. Las conferencias*

También ellas se han originado enteramente en el curso del trabajo y pertenecen a la marcha del mismo. En los trabajos preliminares varias cosas no han sido evaluadas, pero son importantes en el planteo. Si son publicadas posteriormente, entonces tampoco llegan demasiado tarde.

3. Las notas a las Ejercitaciones

Desde ellas no se ve siempre el verdadero curso de las Ejercitaciones; esta mirada la dan los "protocolos", que son respectivamente de por entero diferente "valor" y aun allí donde informan "textualmente" nunca dan las preguntas como yo las he presentado y tratado.

Las "notas" contienen en minuciosidad diferente por completo importantísimos complementos, sea a los cursos, sea a los verdaderos trabajos en obra. Importantes por ejemplo las ejercitaciones sobre el *Fedro* de Platón,[31] sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel[32] (aquí los protocolos son particularmente buenos), sobre la *Monadología* de Leibniz,[33] sobre la *Crítica del juicio I* de Kant[34] y sobre Schiller y la dilucidación de los cursos sobre Nietzsche (semestre de verano de 1937).[35]

---

de 1936-1937, *Gesamtausgabe*, tomo 43, ed. por Bernd Heimbüchel, Francfort del Meno, 1985; *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*. Curso en Friburgo, semestre de verano de 1937, *Gesamtausgabe*, tomo 44, ed. por Marion Heinz; Francfort del Meno, 1986.

30. "Die Grundfrage der Philosophie". Curso en Friburgo, semestre de verano de 1933. En *Sein und Wahrheit*, *Gesamtausgabe*, tomo 36-37.

31. "Platón, Phaidros". Seminario del semestre de verano de 1932, en *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus*, *Gesamtausgabe*, tomo 83.

32. "Hegel, Phänomenologie des Geistes". Seminario del semestre de verano de 1935. En *Seminare: Hegel-Schelling*. *Gesamtausgabe*, tomo 86.

33. "Leibniz, Monadologie". Seminario del semestre de invierno de 1935-1936. En *Seminare: Leibniz-Kantomo Gesamtausgabe*, tomo 84.

34. "Kant, Kritik der aesthetischen Urteilskraft". Seminario del semestre de verano de 1936. En *Seminare: Leibniz-Kant*, *Gesamtausgabe*, tomo 84.

35. "Nietzches metaphysische Grundstellung (Sein uns Schein). Seminario del semestre de verano de 1937. En *Seminare: Nietzsche*, *Gesamtausgabe*, tomo 87.

4. *Los trabajos preparatorios a la obra* (cf. con el Nº 7) 424

Estos "comienzos" no quieren "terminar" *Ser y tiempo*, sino todo el planteo es fijado más originariamente y movido a horizontes correspondientes. Desde la primavera de 1932 consta en rasgos fundamentales el plan, que en el proyecto *Acerca del evento*[36] *gana su primera* figura. A este proyecto se dirige todo y al ámbito de estas meditaciones pertenece también la "confrontación" con *Ser y tiempo.*[37] Estos trabajos preparatorios son siempre nuevos comienzos, a fin de encontrar la posición fundamental para la pregunta por la verdad del ser *[Seyn].* Los ámbitos principales de la meditación son indicables a través del título:

La diferenciación entre ente y ser [Seyn]-(Origen y fundamento de la diferenciación; vista en la filosofía vigente siempre a partir del ente y desde aquí hacia la entidad. Pero ahora esencialmente de otro modo: desde la verdad del ser *[Seyn].*

El ser-ahí – como fundación de la verdad del ser *[Seyn].*

La verdad cf. *Visiones generales* en el seminario de invierno de 1937-1938.[38]

El espacio-tiempo como aquello a lo que la temporalidad originaria "Temporalität" se dirige y lo que por su parte está fundado en el "evento".

Las modalidades – hasta qué punto no son fundamentalmente suficientes para captar el esenciarse del ser *[Seyn]* (cf. Curso 1935-1936).[39] 425

La disposición – como la entonación de la esencia originaria del hombre, en tanto éste –asumiendo ser-ahí– deviene el guardián de la verdad del ser *[Seyn].* "Disposición" *enteramente fuera* de la consideración psicológica y antropológica vigente.

El lenguaje – como perteneciente a la disposición y concebido desde la referencia a la verdad del ser *[Seyn].* Su-

36. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), *Gesamtausgabe*, tomo 65.

37. "Eine Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit*" (1935-1936), en *Zu eigenen Veröffentlichungen, Gesamtausgabe*, tomo 82.

38. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme"der "Logik"*. Curso en Friburgo del semestre de invierno de 1937-1938, *Gesamtausgabe*, tomo 45, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1984.

39. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen.*Curso en Friburgo del semestre de invierno de 1935-1936, *Gesamtausgabe*, tomo 41, ed. por Petra Jaeger, Francfort del Meno, 1984.

peración de la gramática y lógica vigentes. Seminario de verano de 1935.[40]

El proceder y la esencia de la pregunta – decisivo que desde lo anterior el preguntar es concebido como aquella acción originaria del ser-ahí, gracias a la cual se da previamente el ámbito de la transfigurabilidad del ente desde el ser *[Seyn]*. Este preguntar nunca puede ser interpretado –según el entendimiento habitual– a partir del dudar y hasta de la negación.

Esencial para la comprensión general de los trabajos preparatorios como la repetición originaria de la única, *de mi* única pregunta en *Ser y tiempo,* es *la propia confrontación con "Ser y tiempo".*

Claro está, el público actual es demasiado inmaduro y mal educado para la adecuada recepción de esta "autocrítica". Los "críticos" vigentes, de los cuales *ni uno* sólo ha concebido la verdadera pregunta, ni mucho menos la ha pensado más originariamente, lo que es necesario para toda "crítica" que reivindica poseer *el* criterio que sólo puede pertenecer a lo por juzgar – éstos encontrarán que entonces por cierto tenían "razón", cuando rehusaban su aprobación.

426 Los otros serán fácilmente inducidos a la opinión de que ahora, ante la propia actitud crítica del autor de *Ser y tiempo* con respecto a este tratado, ya no vale la pena volver sobre ello.

Sólo quien puede colocarse libremente siempre de nuevo frente a lo adquirido, es decir, quien experimenta siempre de nuevo los grandes instantes de ser alcanzado por el ocultarse del ser *[Seyn]* como su esenciarse, sólo éste tiene superioridad suficiente con respecto a la crítica, pero también con respecto a la voluntad de descubrir y desplegar pasos esenciales precisamente en la "crítica" y sus caminos.

5. Reflexiones y señas

Lo que ha sido fijado en estas libretas de notas, ante todo II, IV y V, da también siempre en parte las disposiciones fundamentales del preguntar y las instrucciones hacia los extremos horizontes de los intentos pensantes. Aparentemente surgidas en instantes, contienen la marcha del incesante esfuerzo por la única pregunta.

40. *Einführung in die Metaphysik.* Curso en Friburgo, semestre de verano de 1935, *Gesamtausgabe*, tomo 40, ed. por Petra Jaeger, Francfort del Meno, 1983.

6. El curso sobre Hölderlin 1934-1935 y 1935
y
la preparación de la interpretación de "Empédocles"

Este curso es, después de larga meditación, un primer intento de una interpretación de las "obras" singulares (himnos). En ninguna parte lo intentado corresponde en lo más mínimo a la obra del poeta; sobre todo –y ello es *lo* decisivo– Hölderlin no es tomado aquí como un poeta entre otros –tampoco como uno ahora supuestamente actual–, sino como *el* poeta del otro comienzo de nuestra historia venidera. Por ello este curso está en íntima conexión con la abrazada tarea de convertir en pregunta la verdad del ser –y no es algo así como sólo un camino lateral hacia una "filosofía del arte poético" y del arte en general.

El curso como curso tiene por cierto –como cada uno de mis cursos– 427
siempre a la vez y *principalmente* primero el propósito educativo de conducir al poeta, es d. a su obra. Pero con ello de ningún modo ha sido alcanzado el propósito oculto, que determina la elección de los "himnos" y el proceder.

7. "Acerca del evento"

Estos *Aportes a la filosofía* han de poner de manifiesto en un nuevo comienzo la amplitud de la pregunta por el ser; aquí no rige el despliegue en detalle, porque estrecha demasiado fácilmente al verdadero horizonte y hace perder el rasgo fundamental del preguntar. Pero aún no ha sido tampoco alcanzada aquí *la* forma, que yo exijo justamente aquí para una publicación como "obra"; pues aquí tiene que darse a conocer el nuevo estilo del pensar –la retención en la verdad del ser *[Seyn]*; el decir del callar – el madurar para la esencialidad de lo simple.

*

Lo peor que pudiera salir al encuentro de estos esfuerzos sería el análisis y explicación psicológico-biográficos, por lo tanto el movimiento contrario a lo que precisamente nos es encomendado – aportar todo lo "anímico", por más íntimamente que tenga que ser guardado y realizado, a la soledad de la obra en sí extraña.

Por ello –si de alguna manera pudieran ser importantes– *ninguna colección de cartas y semejantes*, que sólo sirven a la curiosidad y comodidad de eludir la tarea del pensar de las "cosas".

¡Cómo sería, si una vez la turba de los curiosos se estrellara contra "las obras póstumas"! Acerca de esta solicitud queda lo menos esperable, que ella respectivamente conciba algo, quiere decir que lo transfor- 428

me en lo venidero; pues sólo persigue a lo que su cálculo ya fijo a lo sumo aún completa y confirma en cada caso.

Si estas "obras póstumas" no poseyeran en lo más íntimo la fuerza del *dejar pasar** – de la anticipación que abre-camino para un todo otro, muy largo preguntar, no merecerían ser consideradas.

El mero incremento de lo ya publicado es superfluo.

Lo mínimo, lo que tal vez pueda permanecer, es *el movimiento del preguntar de la única pregunta.* Y ello puede mostrar que hoy, aun la más fuerte y ardiente tensión de una pequeña fuerza, no puede todavía nada *contra* el entumecimiento del ente, *para* la restitución del ser *[Seyn]* como del ámbito de acaecimiento del advenimiento o de la huida del último dios.

Y no obstante – a todos los "resultados" y proposiciones y conceptos precede el tal vez logrado destellar aquí y allá de un largo camino, que tiene un gran futuro de fuerza determinante.

La magnificencia del ser-ahí reposa en el sobrepasar alternativo y de sí mismo en ardiente lucha, que oculta lo más silenciado y sin embargo permanece indeciblemente agradecido a toda pequeña ayuda.

*** Heidegger evidentemente contrapone a 'Nachlass', que traducimos por 'obras póstumas', 'legado', 'Vorlassen', que traducimos por 'dejar pasar' u 'obra previa' en el sentido de anticipación. [N. de la T.]**

El manuscrito *Meditación* articulado en 28 partes y 135 capítulos, que aquí aparece por primera vez, de las obras póstumas, como tomo 66 de la edición de *Obras completas*, surgió en 1938-1939 en conexión con los *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* recientemente concluidos. Consta de 589 páginas enumeradas manuscritas en Din A 5 y sólo en pocas excepciones en formato menor. A estas 589 páginas se agrega la enumeración separada del capítulo 15 (páginas 96 a-96 l con otras once páginas) así como la propia enumeración del capítulo 65 a (página 262 a-262 e). Sobre cada página manuscrita se encuentra arriba a la izquierda la cifra de la enumeración continua, arriba a la derecha la enumeración interna del capítulo con cifras o con letras.

En el índice existente sólo mecanografiado, los capítulos 15 y 65 a, primero también mencionados, son luego de nuevo tachados. En una ficha que se encuentra antes de las páginas manuscritas del capítulo 15 anota Fritz Heidegger "porque insuficiente según indicación del autor, no copiado". En el sobre, este capítulo es designado como "proyecto". También antes de las páginas manuscritas del capítulo 65 a se encuentra una ficha con la anotación de Fritz Heidegger "no copiado, inacabado". Puesto que, no obstante, en estos dos capítulos no se trata sólo de un material aún por elaborar sino de textos ya formulados, fueron incluidos en el conjunto del texto por editar. Por el contrario, los sobres con las inscripciones "El ser como a priori" y "Evento", puesto que contienen sólo material de fichas no elaborado, quedaron desatendidos para la edición. Lo mismo atañe a algunas fichas con anotaciones que se encuentran aquí y allá entre las páginas manuscritas enumeradas y no están también contadas.

Además del manuscrito estaba a disposición del editor una copia 430
mecanografiada, que el hermano Fritz Heidegger produjo inmediatamente después de la terminación del manuscrito y concluyó ya en 1939. Pues en el sobre del índice mecanografiado, que lleva la inscripción "Índice" por la mano de Martin Heidegger, anota éste: "colacionado 1939".

La enumeración continua de las páginas manuscritas es registrada en las páginas mecanografiadas arriba a la derecha. Pero puesto que una página mecanografiada reproduce normalmente el texto de dos o tres páginas manuscritas, se encuentran arriba a la derecha dos o también tres cifras consecutivas. La copia misma no tiene enumeración propia.

Sólo el índice mecanografiado contiene las cifras romanas I hasta XXVIII, con las que las partes manuscritas son enumeradas, y las cifras arábigas 1 hasta 135 para los capítulos del texto. Pero los veintiocho sobres que pertenecen al manuscrito, para las partes del texto de todo el manuscrito, están marcados arriba a la izquierda con un pequeño círculo y una cifra arábiga. Cuando en la producción del índice mecanografiado los 135 capítulos fueron enumerados con cifras arábigas, las cifras arábigas de los sobres tuvieron que ser transcriptas en cifras romanas. Con ello *Meditación* muestra la misma articulación formal que *Aportes a la filosofía*: partes superiores con numeración romana y capítulos inferiores con numeración arábiga.

La copia realizada por Fritz Heidegger es en gran parte una transcripción diplomática, sin elaboración para una posible publicación. Ésta y las otras numerosas copias, que Fritz Heidegger produjo por pedido de su hermano, no se verificaron en vistas a una publicación, sino debían ante todo posibilitar a Martin Heidegger el acceso más rápido y fácil a sus manuscritos.

431 En una serie de páginas mecanografiadas Heidegger emprendió modificaciones manuscritas menores del texto, así como asentó complementos y acotaciones más cortos o también más extensos en el amplio margen izquierdo. Con más frecuencia son transferidos estos suplementos también a las páginas manuscritas. Por cierto todas las modificaciones, complementos y acotaciones posteriores se sostienen con respecto a pensamiento y lenguaje en el nivel de meditación del texto principal y probablemente proceden de la época en que Heidegger junto con su hermano comparó la transcripción mecanografiada con el manuscrito.

Para la producción mecanografiada de la composición fueron transcriptas por el editor todas las partes del manuscrito aún no transferidas. Los complementos manuscritos se pudieron incorporar sin esfuerzo con ayuda de los signos de inserción puestos por Heidegger en la continuidad del texto, mientras que las acotaciones sintácticamente no insertables son reproducidas como notas al pie de página.

La copia mecanografiada de Fritz Heidegger fue reiteradamente colacionada con el manuscrito. Pocas inadvertidas omisiones y lecturas erróneas, que pasaron inadvertidas también a Martin Heidegger durante su comparación de la copia con el manuscrito, fueron asumidas en el texto y rectificadas. Algunas evidentes equivocaciones de escritura fueron tácitamente corregidas. Por el contrario se mantuvieron modos de escribir de Heidegger diferentes o también singulares. Se resolvieron

abreviaturas en el nombramiento de los propios escritos y manuscritos, pero también de palabras fundamentales del propio pensar o de otros pensadores, así como otras abreviaturas inusuales. La articulación de párrafos indicada por Martin Heidegger en el manuscrito y reproducida en la transcripción mecanografiada de Fritz Heidegger aparece inmodificada en la impresión. En general fue supervisada la puntuación y en algunas partes completada. Fritz Heidegger reprodujo por regla general los subrayados del manuscrito en su copia a través del espaciado de las palabras. Los ocasionales subrayados mecanografiados son correcciones posteriores del espaciado omitido en la transcripción. Puesto que 432
para los tomos de la edición de *Obras completas* Heidegger estableció como única distinción la letra cursiva, en la impresión se distingue uniformemente en cursiva todo lo que en la copia mecanografiada ha sido espaciado o subrayado.

Se diferencian cuatro tipos de notas al pie de página. Las dotadas de un asterisco contienen –como en los *Aportes a la filosofía*– referencias transversales, ya dadas por Heidegger en el manuscrito o tan sólo más tarde en la copia, por una parte a páginas o capítulos al interior de *Meditación*, pero por otra también a otros escritos o manuscritos propios. Un desvío formal de esta regulación se da sin embargo en el capítulo 35 "Una referencia a la pregunta por la verdad", en atención a un amontonamiento de notas al pie de página, éstas son enumeradas allí con cifras arábigas en lugar de asteriscos. Las referencias transversales están en el manuscrito y copia ordenadas a un título o insertas en la continuidad del texto. Las referencias transversales pertenecientes a títulos son reproducidas en la impresión sólo en las notas a pie de página, mientras que las referencias en el texto también permanecen allí en la figura elegida por Heidegger, pero –cuando es requerido– son completadas en las notas a pie de página. La resolución de abreviaturas así como la complementación de datos bibliográficos fueron puestas entre paréntesis en los casos en los que la nota a pie de página comienza con la reproducción de la versión original de la referencia transversal.

Puesto que entretanto la disposición de la serie de tomos y la fijación de los números de tomo de la edición de *Obras completas* han sido concluidas y publicadas en el prospecto editorial de marzo 1997, pudieron ahora por primera vez ser denominados los tomos con títulos y números para todos los manuscritos a los que se refiere en *Besinnung*, también 433
para aquellos aún no aparecidos por el momento. Las indicaciones de editor y año de un tomo ya existente consta sólo una vez en su primera mención.

Las cifras romanas –mencionadas por Heidegger tanto en *Besinnung* como ya en los *Beiträgen zur Philosophie* que se encuentran en *Überlegungen [Reflexiones]* son los números de los cuadernos singulares; las cifras arábigas indican el número de página en el cuaderno mencionado

respectivo. Los cuadernos II-VI (cuaderno I ha desaparecido) aparecerán en el tomo 94 (*Überlegungen A)*, VII-XI en el tomo 95 (*Überlegungen B*), XII-XV en el tomo 96 (*Überlegungen C*).

Las notas a pie de página caracterizadas con letra minúscula reproducen las acotaciones arriba mencionadas de Heidegger, a partir de la copia mecanografiada.

En las notas a pie de página enumeradas con cifras arábigas han sido reunidos por el editor los datos bibliográficos de las citas de otros autores introducidas por Heidegger en el texto.

Finalmente las notas a pie de página dotadas de una crucecita contienen observaciones del editor.

*

Después de haber sido alcanzada en septiembre 1973 la decisión de una edición de *Obras completas*, Heidegger comenzó en el estudio de su residencia de anciano en la calle Fillibach, asistido por el editor, con los trabajos preparatorios para el plan y la organización de esta tarea. Durante el examen y el ordenamiento de las copias mecanografiadas ya existentes familiarizó también por primera vez al editor con los tratados, que había adjuntado a la III sección de la edición de *Obras completas*. Estando en ello le comunicó que los tratados *Besinnung [Meditación]* (1938-1939), *Über den Anfang [Sobre el comienzo]* (1941), *Das Ereignis [El evento]* (1941-1942) y *Die Stege des Anfangs [Los senderos del comienzo]* (1944) estaban en conexión particularmente estrecha con *Apor-*
434 *tes a la filosofía*, en tanto cada uno de estos tratados examinan con un nuevo impulso la estructura de los *Aportes a la filosofía* en su integridad. En cercanía de contenido a estos cinco tratados se encuentran también *Die Überwindung der Metaphysik [La superación de la metafísica]* (1938-1939) y *Die Geschichte des Seyns [La historia del ser* [Seyn], (1939-1940).

Meditación es entonces el primero de los cuatro tratados mencionados, que en conexión con los *Aportes a la filosofía* asume la tarea de inaugurar cuestionadoramente el entero ámbito del pensar según la historia del ser *[Seyn]*. El pensar según la historia del ser *[Seyn]*, que se comprende como meditación, inaugura el claro del ser *[Seyn]* como evento, donde se cruza la confrontación del dios y del hombre con la contienda de la tierra y el mundo. El acaecimiento de confrontación y contienda acaece como resolución. Pero la meditación se realiza como el preguntar de la pregunta por el ser según la historia del ser *[Seyn]* (de otro comienzo) en la confrontación con la pregunta metafísica (del primer comienzo) por el ser.

Una página manuscrita por Heidegger con el título "Con respecto a la meditación" está incluida en la copia mecanografiada. Bajo *1.* él ca-

racteriza el índice como un *"índice de los saltos"*, con lo cual se conecta con una palabra fundamental de los *Aportes a la filosofía*, salto como título del tercer ensamble en el alzado y como denominación del pensar según la historia del ser *[Seyn]*, en tanto éste salta desde la pregunta metafísica por el ser (¿qué es el ente?) y salta a la pregunta por el ser según la historia del ser *[Seyn]* (cómo se esencia el ser *[Seyn]*), salto en tanto saltar pensante al esenciarse de la verdad del ser *[Seyn]* como evento, de modo que este pensar se experimenta como acaecido desde el ser *[Seyn]* y él mismo pertenece al evento.

Bajo "2. *Advertencia preliminar*" Heidegger anota: *"Ningún sistema, ninguna teoría, ningún aforismo, sino una sucesión de saltos cortos y largos del preguntar en disposición con respecto al evento del ser* [Seyn]. *Necesarias las «repeticiones», puesto que cada vez por decir la totalidad. Verdad es que mayormente, aún un perseguir y considerar, raras veces otorga un decir del dicho. Sin mandato y llamamiento"*. Aquí son desta- 435
cables dos cosas: por una parte la renovada caracterización del pensar en los pasajes como "saltos del preguntar en disposición al evento del ser *[Seyn]*" –una caracterización, que sin familiaridad con los *Aportes a la filosofía* permanecería incomprensible; por otra parte el rechazo de la opinión que se presenta fácilmente, de que los pasajes de *Besinnung* tendrían el carácter de aforismos, el pensar de *Besinnung* y con él de los *Aportes a la filosofía* sería un pensar aforístico.

Las notas a la "Advertencia preliminar" concluyen con un segundo rechazo: *"Ningún «poema» y no poesía – sólo un enlace de la palabra pensante en el instante de recogida meditación"*. Heidegger desearía decir: ni los textos que se encuentran en la "Introducción" de *Besinnung* (que en parte ya en 1941 aparecieron como impresión privada bajo el título *Señas* y en el tomo 13 de la edición de *Obras completas* son nuevamente impresos) son "poemas" y "poesía", si bien toman ese aspecto según su ojo de imprenta, ni lo son los pasajes de *Meditación.*

Bajo 3. anota Heidegger: *"Elaborar nuevamente pp. 192-193 Fuga esencial del hombre"*. Aquí se trata del capítulo 54 que consta en total de tres páginas manuscritas.

*

En el Anexo del tomo 66 que aquí se presenta –asimismo por primera vez de la obra póstuma no publicada– llega a impresión el texto redactado en 1937-1938 *Rückblick auf den Weg [Ojeada retrospectiva al camino]*. En cuya primera parte "Mi camino hasta el presente" Heidegger reflexiona sobre su camino del pensar desde la *Disertación* (1913) hasta los *Aportes a la filosofía* (1936-1938). En la segunda parte "Sobre la conservación de lo intentado" da una mirada general a los manuscritos no publicados, los divide en siete partes en Cursos, Conferencias, Notas

a las Ejercitaciones, Trabajos preparatorios a la obra, Libretas de apuntes, Trabajos sobre Hölderlin, Acerca del evento (Aportes a la filosofía) y dota a cada una de estas unidades con aclaraciones extremadamente reveladoras.

Ambas partes de texto han sido redactadas en páginas en formato
436 Din A 5 y cada una de estas partes tiene su propia enumeración de 1 a 12 y de 1 a 15. Ambas partes fueron transcriptas por el editor y provistas de notas complementarias, configuradas con asteriscos como en las notas a pie de página de *Meditación*, pero aquí son enumeradas con cifras arábigas. También aquí todos los manuscritos mencionados por Heidegger y previstos para la publicación en la edición de *Obras completas*, pudieron ser adjuntados a los tomos en los que aparecerán.

En "Sobre la conservación de lo intentado" Heidegger nombra, sin embargo, entre las "Notas a las ejercitaciones" presentes también algunas "a cartas de Schiller sobre la educación estética", pero que en las obras póstumas no pudieron ser encontradas. Si un día pudieran aún emerger, serán publicadas en el tomo 84 ahora previsto *Seminare: Leibniz-Kant* con la ampliación a Schiller.

Hacia fines del mismo texto Heidegger rechaza, en mirada previa a una edición futura de la obra póstuma no publicada, la reproducción de "colección de cartas y semejantes". Sin embargo, en el planeamiento de la edición de *Obras completas* Heidegger alcanzó otra decisión. El contrato general concertado en 1974 entre él y la editorial Vittorio Klostermann sobre la edición de *Obras completas* prevé para la IV sección *Cartas*. Por ello aparecerán *Cartas escogidas* en los tomos 92 y 93.

*

437 Al señor Hermann Heidegger agradezco cordialmente por la colación de las partes transcriptas por mí del manuscrito y de los complementos manuscritos de la transcripción mecanografiada, así como por el atento acompañamiento de los trabajos editoriales .

A mi colaboradora, la señora doctora Paola-Ludovica Coriando, agradezco la reiterada colación y el concluyente examen general del texto, indispensables trabajos para el editor, que ella ha realizado con segura competencia y con despierta cautela. Por este dispuesto apoyo le agradezco de modo particularmente cordial. Además expreso mi cordial agradecimiento a ella así como al señor doctorando en filosofía Ivo Gennaro por sus trabajos de corrección llevados a cabo con gran esmero, compartiendo el pensar de la cuestión.

F.-W. von Herrmann
Friburgo, junio de 1997

EDICIONES CASTELLANAS DE LAS OBRAS MENCIONADAS*

DIELS, H., *Los filósofos presocráticos*, trad. de C. Eggers Lan y colaboradores, tabla de correlaciones con la edición de Diles-Kranz, 3 t., Madrid, Gredos, 3ª reimpr. 1994.

KIRK, G.S., J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, selección de textos, edición griego-castellana, trad. del inglés de J. García Fernández, Madrid, Gredos, s/f.

HEIDEGGER, M., "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, trad. de H Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1998.

– "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*.

–, *Ser y tiempo*, trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. 1951.

–, *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de J.A. Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1977.

–, "La voluntad de poder como conocimiento", en *Nietzsche I*, trad. de J.L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000.

– "El eterno retorno de lo mismo", en *Nietzsche I*, pp. 209-379.

– La voluntad de poder como arte", pp. 17-207.

–, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G.I. Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

–, "De la esencia del fundamento" (1929), en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 109-149.

– "De la esencia de la verdad" (1930), en *Hitos*.

–, *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, trad. de D.V. Picotti C., Buenos Aires, Almagesto-Biblioteca Internacional Martin Heidegger-Biblos, 2003.

–, *Schelling y la libertad humana*, trad. de A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1996.

–, *Introducción a la metafísica*, trad. de E. Estiú, Buenos Aiers, Nova, 1973.

* Esta bibliografía ha sido confeccionada por la traductora de la obra.

–, *Introducción a la metafísica*, tard. de A. Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2001.
–, *Introducción a la metafísica*, trad. de J.M. Valverde, en Cuadernos Hispanoamericanos, Nº 56, Madrid, 1954, pp. 178-180.
–, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de J.J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000.
–, *La pregunta por la cosa*, trad. de E. García Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires, Alfa, 1975.



Martin Heidegger

MEDITACIÓN

Como afirma su editor alemán, *Meditación* es el primero de los tratados que en conexión con *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* (1936-1938) asume la tarea de inaugurar cuestionadoramente el ámbito del pensar según la historia del ser *[Seyn]*, que en *Aportes* había alcanzado su primer esbozo en seis ensambles. Este pensar, que se entiende como "meditación", inaugura el claro del ser *[Seyn]* como evento, en el que se cruza la réplica de dios y hombre con la contienda de tierra y mundo, acaeciendo ambos como resolución. La misma "meditación" se cumple con el planteo de la pregunta originaria por el ser *[Seyn]* en confrontación con la pregunta metafísica por el ser del ente. Dado que esta obra no se refiere como otros escritos a cuestiones singulares de la totalidad, es junto a *Aportes a la filosofía* una segunda obra principal del pensar según la historia del ser.

En el Apéndice se publica por primera vez el texto póstumo "Una ojeada retrospectiva al camino" (1937-1938), en cuya primera parte, "Mi camino hasta el presente", Heidegger reflexiona acerca de su curso pensante desde la "Disertación" hasta los *Aportes a la filosofía*. En la segunda parte, "Sobre la conservación de lo intentado", ofrece una mirada de conjunto sobre sus manuscritos no publicados, agrupados en Cursos, Conferencias, Artículos, Notas a las ejercitaciones, Trabajos preliminares a la obra, Apuntes, Trabajos sobre Hölderlin, Acerca del evento (Aportes a la filosofía), proveyéndolos de aclaraciones muy reveladoras.

ISBN 950-786-518-7





Editorial Biblos